MISWARI

Filsafat
Pendidikan Agama Islam

UNIMAL PRESS

FILSAFAT PENDIDIKAN
AGAMA ISLAM

MISWARI

FILSAFAT PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

UNIMAL PRESS

Judul: FILSAFAT PENDIDIKAN AGAMA ISLAM
x + 142 hal., 15 cm x 23 cm

Cetakan Pertama: September, 2018

Penulis:
MISWARI

Perancang Sampul dan
Penata Letak: Eriyanto
Pracetak dan Produksi: Unimal Press

Penerbit:

ISBN 978-602-464-031-6
9 786024 640316

Unimal Press
Jl. Sulawesi No.1-2
Kampus Bukit Indah Lhokseumawe 24351
PO.Box. 141. Telp. 0645-41373. Fax. 0645-44450
Laman: www.unimal.ac.id/unimalpress.
Email: unimalpress@gmail.com

ISBN: 978–602–464-031-6

Kata Pengantar

Apakah pendidikan itu sesuatu yang harus diselenggarakan, dilembagakan, diatur, disistemkan dan dibuatkan mekanisme sedemikian rupa? Atau pendidikan adalah sesuatu yang terjadi secara alamiah? Para pakar, pelaku dan orang-orang yang terlibat dengan konsep, teori dan lembaga pendidikan pendidikan tentu saja tidak sepakat bahwa pendidikan adalah sesuatu yang alamiah. Bila mereka sepakat, maka akan kehilangan pekerjaaan. Tidak lagi perlu pendidikan itu dibuatkan sistem, gedung, mekanisme, aturan, konsep, teori dan sebagainya.

Namun yang terjadi pada kenyataan adalah lembaga pendidikan hampir tidak memiliki pengaruh dalam mewujudkan manusia sebagai dirinya sendiri, Lihat saja berapa banyak porsi pendidikan moral yang diajarkan di sekolah, tetapi pada kenyataannya sangat banyak siswa yang tidak bermoral. Lembaga-lembaga pendidikan lebih mengarahkan manusia untuk menjadi sub-sistem dari bidang tertentu. Misalnya memproduksi pakar mesin. Maka manusia dibentuk untuk menjadi bagian dari mesin. Misalnya lagi memproduksi paar administrasi. Maka manusia yang terbentuk adalah bagian dari ATK. Demikian seterusnya.

Pendidikan agama Islam juga memiliki masalah tersendiri. Orang-orang yang diajarkan tentang teori-teori agama Islam hanya menjadi orang yang kepalanya penuh dengan teori-teori dan konsep-konsep. Konsep-konsep itu sama sekali tidak berguna baginya kecuali untuk memenuhi memori pengetahuan saja. Padahal sejatinya pendidikan agama Islam adalah membentuk manusia yang manunggal antara diri, ilmu dan amalnya.

Fenomena pembelajar agama yang kita temukan di Indonesia sangat unik. Madrasah tsanawiyah dan madrasah aliyah dikenal sebagai lembaga pendidikan tempat anak-anak nakal. Sementara Siswa-siswi berprestasi umumnya muncul dari lembaga pendidikan umum seperti SD, SMP dan SMA. Padahal porsi mata pelajaran agama lebih banyak di madrasah. Belum lagi di perguruan tinggi keagamaan. Di mana-mana perguruan tinggi umum lebih popular daripada perguruan tinggi keagamaan. Kenapa demikian?

Karena pendidikan keagamaan disekolah dan perguruan tinggi hanya mengajarkan konsep-konsep dan teori-teori kepada siswa. Mereka diproduksi untuk mengetahui segala konsep dan teori tentang agama. Padahal konsep dan teori tidak memiliki pengaruh yang berarti dalam membangun kedirian manusia.

Sebenanya pendidikan itu, khususnya pendidikan agama, adalah upaya mewujudkan manusia yang taat pada agamanya. Taat beragama itu berbeda dengan mengetahui ajaran agama. Taat agama itu sifatnya komplit. Seseorang mengetahui, memahami, mengamalkan dengan sadar ajaran-ajaran agama. Tetapi tahu agama itu hanya mengetahui teori-teori dan konsep-konsep agama. Sayangnya dalam pelajaran agama, baik di sekolah maupun madrasah, hanya diajarkan untuk tahu agama. Paradigma dan sistemnya adalah demikian. Sehingga siswa sekolah bisa saja lebih taat agama daripada siswa madrasah. Sebab ketaatan itu muncul dari kesadaran, tidak berhubungan dengan jumlah teori dan konsep yang dukuasai.

Agar pemahaman dan kesadaran pembelajaran agama terbangun dengan ideal harus dilakukan melalui praktik langsung dalam keseharian. Praktik dimaksud bukan seperti praktik wudhu' dan praktik shalat yang kerap kita temukan di madrasah dan sekolah. Praktik dimaksud adalah seperti yang dapat kita temukan di dayah atau di pondok pesantren. Di sana pengamalan agama dibangun bersamaan dengan pengetahuannya. Santri setiap hari dibiasakan dengan amalan-amalan agama. Bersamaan dengan praktik-praktik yang dilakukan, dibangun pengetahuan, bersamaan pengetahuan, dibangun praktik. Sehingga kemudian muncullah ketaatan dalam bentuk kesadaran. Itulah pendidikan. Itulah pendidikan agama Islam.

Tetapi rasanya itu sulit terwujud di sekolah dan madrasah. Sekolah dan madrasah adalah sebuah sistem yang rumit. Penuh dengan segala aturan, mekanisme, prosedur, administrasi, indikator, dan lainnya. Capaian tertinggi di sana hanya menguasai konsep-konsep dan teori-teori. Jadi, mengharap seseorang menjadi lebih alim setamat dari madrasah atau perguruan tinggi keagamaan adalah sebuah kekeliruan.

Buku ini juga tidak akan banyak berguna untuk membangun pendidikan keagamaan yang ideal. Karena untuk mencapai itu, diperlukan praktik sekaligus amalan. Namun setidaknya dalam tulisan-tulisan ini terkandung nila-nilai pendidikan Islam yang ideal dari gagasan-gagasan teolog, filosof dan sufi. Tulisan ini memiliki tujuan utama yakni menawarkan sebuah alternative nilai pendidikan Islam.

Penulis melihat, paradigma teologis dalam pendidikan agama Islam, khususnya pendidikan akidah, berbasis pada teori teologi ortodoks yang antara satu bagian dengan bagian ajaran lainnya paradoks. Bila ini diajarkan terus-menerus, maka potensi memahami akidah sebagai bagian pentng memahami agama akan menjadi literalistik. Pemahaman agama yang literalistik itu umumnya menjadi cikal-bakal paham keagamaan radikal. Dan radikalisme itulah biang terorisme.

Maka dengan itu, sebenarnya kita tidak perlu jauh-jauh mencari akar terorisme atas nama agama di Indonesia ini. Karena sumbernya adalah pembelajaran keagamaan yang keliru. Untuk itulah diperlukan alternatif pembelajaran agama, khususnya pembelajaran akidah yang jauh dari prinsip-prinsip ekslusivisme teologis. Semoga buku yang berasal dari tulisan-tulisan penulis di beberapa jurnal pendidikan ini dapat menjadi sumbangan kecil untuk upaya deradikalisasi itu.

Hormat saya,

Miswari
Bireuen, 12 September 2018

Daftar Isi

⟐

BAB I
FILSAFAT ILMU PENGETAHUAN SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS

A. PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai pedoman hidup kaum Muslim, Hadits dari manusia paling visioner, intuisi sufi terpercaya serta rumusan-rumusan teori yang amat canggih dari para filosof Muslim adalah modal-modal penting perangkat-perangkat epistemologis yang sangat kaya untuk membangun kembali paradigma epistemologi Islam yang lebih canggih dari segala tradisi keilmuan yang ada. Syed Muhammad Naquib Al-Attas adalah salah seorang pemikir Muslim yang dianggap berhasil merumuskan sebuah sistem epistemologi yang akan sangat berguna bagi ummat manusia umumnya dan kaum Muslim dan khususnya. Tulisan ini akan mencoba membuktikan epistemologi Islam adalah sistem yang canggih dan kokoh dengan mengkaji sistem epistemologi Al-Attas serta menggambarkan implikasi dari sistem epistemologinya.

Sepanjang sejarah intelektualitas Islam abad ke-20, telah banyak gagasan-gagasan epistemology yang dirancang oleh para pemikir Muslim. Mereka juga merespon dengan baik perkembangan-perkembangan epistemologi Barat yang dapat disimpulkan mengandung banyak kekurangan karena perangkat epistemologi mereka sangat miskin. Muhammad Abduh dan Sayyid Ahmad Khan memprakarsai sistem kritik atas perkembangan epistemologi Barat dengan menyaring secara ketat pemikiran-pemikiran mereka. Usaha yang tidak jauh berbeda juga dilakukan Muhammad Iqbal. Pemikir asal Pakistan ini mengkritik gagasan-gagasan para pemikir Barat yang dikiranya kurang tepat dan mengapresiasi sisi-sisi yang dianggap bermanfaat dan dielaborasi sedalam sebuah sistem epistemologi yang ideal bagi kaum Muslim. Murtadha Muthaharri mengkritik sistem realisme Barat yang dililainya menciderai hakikat kemanusiaan. Di samping kritik epistemologis, para pemikir Muslim abad ke-20 juga merespon bidang-bidang khusus keilmuan yang berparadigma Barat. Sekalipun memiliki sistem yang berbeda, secara umum mereka sepakat bahwa sistem epistemology Barat hanya mengandalkan empirik dan rasio sehingga sistem epistemology mereka sangat lemah. Di samping itu para pemikir Muslim sepakat

untuk membangun sebuah sistem epistemologi yang kokoh dengan menjadikan intuisi ruhani (Al-Qur'an, Hadits dan intuisi sufi terpercaya) sebagai landasan utama dengan tetap mempertimbangkan indera dan nalar untuk membangun sebuah sistem epistemologi yang kokoh.

Syad Muhammad Naquib Al-Attas adalah salah seorang dari pemikir Muslim yang sistem epistemologinya layak mendapat perhatian luas karena berhasis membangun sebuah perangkat keilmuan yang sistematis dan kokoh berlandaskan keseriusan dan analisa mendalam. Tulisan ini ingin mengkaji sistem epistemologi yang digagas Al-Attas yang diawali dengan analisa sumber utama fondasi epistemologisnya yakni Al-Qur'an. Di bagian akhir, penulis ingin mengemukakan gambaran aplikasi sistem epistemologi Al-Attas dalam segmen-segmen sakral yakni sains, pendidikan dan etika.

B. AL-QUR'AN SEBAGAI BASIS PARADIGMA EPISTEMOLOGI

Bila mengakui Al-Qur'an sebagai pedoman hidup dan solusi terhadap segala problematika kemanusiaan bahkan untuk kemaslahatan seluruh alam, maka tentunya Al-Qur'an tidak diperlakukan semacam buku panduan yang dipegang seorang turis untuk memambantunya berwisatan dan pulang kembali. Al-Qur'an datang dari akal luar biasa bernama Jibril dalam rangka menyelesaikan segala masalah yang dihadapi ummat manusia termasuk dalam persoalan saintifik[1]yakin bahwa paradigma Al-Qur'an selain dapat memberikan paradigma aksiologis juga memberikan wawasan epistemologis dalam membangun epistemologi yang canggih. Supaya dapat menjadikan al-Qur'an sebagai basis paradigma epistemologi, harus dapat dilakukan transendensi Al-Qur'an. Maksudnya adalah tidak terikat dengan redaksi-redaksi Al-Qur'an yang biasanya hanya dilihat sebagai kitab spiritual, panduang menuju akhirat. Al-Qur'an juga harus dilihat sebagai kitab yang pasti mengandung semangat epistemologis. Redaksi-redaksi Al-Qur'an harus mampu disingkap maksud-maksud yang mengarah kepada semangat filosofis dan keilmuan. Sejarah menunjukkan pambacaan kaum Muslim terhadap al-Qur'an selalu berbedan dan memberi kontribusi yang sama sekali lain pada setiap tempat dan zaman. Pertama Al-Qur'an berada ditengah masyarakat Arab yang berkaraketer tegas. Maka dengan itu al-Qur'an menjadi

[1]Kuntowijoyo *Paradigma Islam*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 327

buku undang-undang yang sakral. Selanjutnya Al-Qur'an hadir kehadapan masyarakat Persia yang karakternya gemar berfilsafat. Maka dengan semangat Al-Qur'an, mereka berhasil membangun suatu sistem filsafat yang amat canggih. Selanjutnya Al-Qur'an hadir ketengan masyarakat Turki yang ahli *siyasah*. Dengan semangat al-Qur'an, mereka berhasil menguasai perpolitikan hingga separuh dunia. Ketika Al-Qur'an hadir ke tengah masyarakat Nusantara yang berkarakter lembut, maka Al-Qur'an berhasil membentuk peradaban manusia yang penuh kasih sayang; bahkan hinga kini pluralitas masyarakat Nusantara nyaris tidak dapat disaingi bangsa manapun. Demikian Al-Qur'an merasuk dan membentuk paradigma manusia sesuai dengan cita rasa dan semangat masyarakat yang dihampiri. Karena itu, diperlukan persiapan pribadi-pribadi peka terhadap problematika dunia pada masanya sehingga Al-Qur'an dapat mewadahi dirinya. Ketika semangat pengembangan keilmuan Islam dimiliki pemuda Muslim, maka Al-Qu'an akan menghadirkan dirinya sebagai basis paradigma epistemologis yang dapat memberikan panduan ontologis dan aksiologis yang merupakan anggota tubuh dari suatu sistem epistemologi. Persyaratan lainnya adalah kaum Muslim tidak inklusif karena sikap ini dapat mencegah mereka dalam menemukan sumber kerifan yang banyak di janjikan Allah di alam. Segala sumber kearifan tersebut perlu dikonversikan atau diintegrasikan[2] dengan prinsip Tauhid yang diyakini sehingga dapatlah dihasilkan sebuah paradigma epistemologi yang utuh.

Di samping itu, Rasulullah Saw. adalah manusia yang paling mementingkan ilmu pengetahuan. Ribuan hadits ditulis mengenai pentingnya ilmu pengetahuan. Pentingnya sains dan teknologi digambarkan oleh Jalaluddin Rakhmat[3] melalui kisah isra' mi'raj Rasul dan hijrahnya. Ketika isra' dan mi'raj, walaupun hanya dalam semalam, tetapi mampu melalukan perjalanan hingga Yerussalem dan ke Langit. Tetapi hijrah yang hanya sampai Madinah saja, dilakukan dalam waktu yang lama, penuh rintangan, meguras energi dan pikiran serta di bawah tekanan. Kenapa tidak pakai burak saja lagi saat mi'raj? Karena isra' dan mi'raj hanya hanya berlaku untuk Rasulullah Saw. saja. Sementara hijrah patut diteladani seluruh kaum Muslim. Pengalaman hijrah Rasulullah Saw. tersebut mengandung pesan untuk menjunjung tinggi sains dan teknologi. Sebenarnya banyak lagi pengalaman-pengalaman Rasul (kalau tidak semua) adalah pesan tersirat kepada kaum Muslim untuk peka terhadap

[2]Kuntowijoyo *Paradigma Islam*, h. 334
[3]Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual* (Bandung: Mizan), 1998), h. 134

pengembangan sains dan teknologi, yang tentunya adalah berlandaskan Tauhid, sesuai dengan paradigma Al-Qur'an. Sains Islam adalah sains yang berlandaskan iman karena iman adalah landasan segala amal Mu'min[4]. Karena itu, epistemology yang canggih dan kokoh menjadi perlu.

C. EPISTEMOLOGI DALAM PANDANGAN AL-ATTAS

Sistem epistemologi yang matang perlu dirumuskan dengan baik untuk melakukan sebuah revolusi saintifik. Sains Islam tidak hanya berlaku sebagai transformasi saitifik dari sains popular sekarang tetapi perlu resuah revolusi radikal karena sistem epistemologi Islam harus berlandaskan kepada hal yang metafisik yakni intuisi.

Sistem epistemologi yang ditawarkan Syed Muhammad Naquib Al-Attas perlu dikaji secara mendalam dan serius. Dia menjadikan intuisi sebagai akar epistemology. Walaupun demikian, ia melihat epistemology Islam juga harus mempertimbangkan perangkat lain seperti nalar dan indra, sebab tanpa kedua hal tersebut, maka tidak akan ada pembahasan apapun. Karena itu, yang penting adalah menentukan skala prioritas. Dalam hal ini tentunya intuisi metafisis harus dijadikan rujukan utama, selanjutna nalar dan terakhir adalah indra. Ketiga hal ini harus dipertimbangkan dari segi prioritasnya. Karena itulah Ibn Sina mengatakan pikiran adalah pembersih hati untuk menemukan intuisi. Bila pikiran tidak dikendalikan dengan baik, maka tidak akan bisa mendapatkan sumber utama epistemologi yang kokoh.

Al-Attas adalah pemikir yang memiliki keciantaan tinggi terhadap Ilmu. Dia adalah pemikir yang gemar mengkaji segala macam bidang ilmu. Lahir di Bogor, Indonesia dia memilih menjadi militer di Malaysia. Tetapi dia meninggalkan almamater militer dan memutuskan diri untuk melanjutkan pendidikan ke Eropa. Di Eropa Al-Attas menyelesaikan program Magister Linguistik di Kanada dan Filsafat di Inggris.

Dengan kemampuannya di bidang linguistik dan filsafat, Al-Attas selalu membantah suatu teori yang ia kira kurang tepat lalu mengemukakan teorinya sendiri berdasarkan pendekatan linguistik dan filsafat. Al-Attas membahas persoalan sejarah, kebudayaan, sains, filsafat dan lain sebagainya. Al-Attas memiliki banyak

[4].Muhammad Ali' *Islamologi: Dinul Islam*, (Jakarta: Daarul Kitab, 1993), h. 113

kontribusi dalam memperkenalkan kembali khazanah keilmuan di dunia Melayu yang pernah berkembang pada abad ke-15 hingga 17 Masehi.

Pemikir yang kini tinggal di Malaysia ini merespon banyak teori yang dilahirkan pemikir Barat. Fokus utama kritiknya terhadap filsafat Barat Modern adalah karena pandangan mereka yang positivistik. Menurut Al-Attas, fondasi ilmu pengetahuan tidak boleh hanya berlandaskan pada kacamata karena positivistic, karena manusia tidak hanya terdiri dari unsur jasmani tetapi juga rohani. Bagi Al-Attas, sumber ilmu ada empat yaitu: "... indera yang sehat, laporan yang benar yang disandarkan pada otoritas, akal yang sehat, dan intuisi."[5]

Indra yang sehat adalah lima indra yang berada dalam kondisi normal yaitu indra perasa, penciuman, pengecap, penglihatan dan pendengaran. Kelima indra ini adalah sarana untuk mempersepsi hal-hal partikular yang terdapat pada alam kosmos. Pemikir Barat modern menganggap alam semesta adalah satu-satunya objek yang dijadikan sumber untuk mendapatkan pengetahuan. Tetapi bagi pemikir Muslim, alam semesta hanyalah sebuah tanda untuk menemukan eksistensi objek-objek lain yang berada di luar fenomena fisik.[6] Landasan cara pandang Barat ini menurut Mulyadhi Kartanegara adalah filsafat rasionalisme rene Descartes dan fisika mekanistik Issac Newton.[7]

Al-Attas juga menyatakan, secara batiniah pengetahuan yang dipersepsikan indra ini dicitrakan dan dimaknai, disatukan dan dipisahkan, dikonsepsi gagasan tentang yang dicerap,disimpan hasi pencerapan dan dilakukan intelesi terhadapnya. Al-Attas mengatakan kelima indra ini merupakan indra umum, representasi, estimasi, ingatan dan pengingatan kembali dan imajinasi. Representasi maksudnya adalah citra yang dibuat dari hasil pencerapan dari realitas partikular pada alam kosmos. Citra ini hanya merupakan representasi, bukan realitas itu sendiri.[8]

Dengan penjelasan di atas, maka Al-Attas ingin menegaskan bahwa partikular-partikular yang dipersepsikan indra bukanlah realitas itu sendiri. Partikularitas itu hanya merupakan hal yang

---

[5] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, (Penerjemah: Saiful Muzani), (Bandung: Mizan, 1995), h.34

[6] Mulyadhi Kartangara, *Nalar Religius*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h.7-8.

[7] Kartangara, Mulyadhi, *Mengislamkan Nalar*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h.113

[8] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Nature of Man and Physicology of Human Soul*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1990) h.15

menyerupai, hanya sebagai representasi yang dilakukan indra. Dengan ini jelaslah bahwa citra akal (*intelligible*) merupaka gambaran yang dibuat secara mandiri oleh pikiran berdasarkan citra yang ditangkap indra. Dalam hal ini pikiran telah melepaskan aksiden-aksiden yang melakat pada benda seperti kualitas, kuantitas, posisi, posesi, meruang, mewaktu. Al-Attas mengatakan bahwa sesuatu hal yang berhasil dibentuk pikiran memiliki rupa dan makna. Rupa yaitu sesuatu yang pertama kali dipersepsi oleh indra lahir lalu kenmdian indra batin. Sedangkan makna adalah apa yang dipersepsikan oleh indra batin dari objek yang sebelumnya tidak diperspsi oleh indra batin.[9]

Bila Sir Muhammad Iqbal melihat ilmu adalah sebagai sumber pengetahuan yang diterima dari hasil persepsi pikiran yang selanjutnya diabstraksikan menjadi sesuatu yang disebut pengetahuan, Al-Attas juga menerima prinsip tersebut tetapi dia mengatakan proses persepsi hanya bagian dari fungsi akal. Al-Attas mengatakan bahwa akal juga adalah suatu substansi ruhaniah yang melekat dalam organ ruhaniyah yang disebut hati. Inilah intuisi yang dimaksud Al-Attas, tetapi Iqbal memberi kategori terpisah antara akal dengan intuisi. Kerena akal yang dimaksudkan Iqbal adalah pikiran atau *reason* yang kerjanya adalah membuat kategori sehingga membentuk suatu gambar tentang fenomena. Sementara akal yang dimaksud Al-Attas adalah intelek yang kerjanya tidak hanya untuk mencerap fenomena tetapi juga realitas yang tidak dapat dipersepsi indra atau *noumena*.[10]

Al-Attas memiliki pandangan bahwa akal, hati, jiwa dan ruh sebenarnya hanyalah satu entitas yang nama-namanya menjadi berbeda hanya karena perbedaan fungsi. Dalam usahanya menyusun gambar-gambar realitas kosmos lalu dibentuk sesuatu yang disebut pengetahuan akan fenomena disebut akal. Sementara itu ketika perenungan dan pemaknaan atas nilai dari persepsi disebut intuisi yang biasanya diakui diperoleh melalui hati. Intusi adalah melihat Realitas sebagaimana adanya tanpa kategori. Untuk mengalami intuisi, seseorang harus mengerahkkan segala kemampuan fisik dan pengetahuannya untuk melakukan berbagai metode latihan. Dalam pengalaman ini, subjektivitas diri benar benar lenyap, yang dialami adalah Eksistensi. Menurut Al-Attas, ketika seseorang telah kembali dari pengalaman ini, ia kehilangan apa yang telah ditemukan itu

---

[9] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, h.36

[10] Ishrat Hasan Enver, *Metafisika Iqbal*, (Terjemah: M. Fauzi Arifin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 18

tetapi ilmu tentang pengalaman itu tetap ada bersamanya. Pengalaman ini adalah diri yang hilang dalam Tuhan dengan menemukan Diri.[11]

Karena selain daripada itu, sesuatu yang disebut sebagai diri hanyalah kumpulan memori-memori yang statusnya adalah repesentasi dari alam. Representasi ini tentunya bukanlah kondisi alam yang sesungguhnya. Dengan demikian, maka memori-memori ini hanya gambar-gambar imajinatif. Maka diri selain disebutkan di atas hanya gudang imajinasi. Dengan memahami persoalan diri, maka harapanyya adalah kesadaran bahwa diri sebenarnya adalah ketiadaan. Sesuatu yang nyata hanyalah Diri.

Menurut Al-Attas, makna tertinggi dari fenomena hanya mampu dipahami hanyalah melalui intuisi. Karena melalui pemikiran, pengetahuan-pengetahuan akan fenomena hanya dapat dipahami secara-sepenggal-sepenggal, maka tentunya pemahaman akannya akan mustahil. Lagi pula pengetahuan yang sepenggal-sepenggal akan materi itupun bukanlah akan realitas yang sebenarnya tetapi hanya gambarannya saja.

Sumber lain untuk mendapatkan kebenaran menurut Al-Attas adalah otortitas. Hal ini terbagi dua, *pertama* adalah laporan yang benar, yaitu suatu laporan yang disampaikan secara berangkai oleh orang-orang yang semuanya itu dianggap dapat dipercaya seperti para wali Allah. Menurut Al-Attas laporan ini perlu dibuktikan melalui penalaran dan pengalaman. Laporan *kedua* adalah pesan yang dibawa Rasulullah Muhammad Saw. yakni Hadits Shahih. Pada laporan pertama, Al-Attas memang mengakui sumber ilmu semacam itu perlu pembuktian empiris. Laporan-laporan mereka nyaris sama sekalipun mereka tidak pernah berkomunikasi. Para penyampai laporan ini tidak berbohong secara berjamaah. Ini merupakan bagian dari bukti akurasi laporan-laporan mereka.

Mengenai berita lainnya yaitu pesan Rasulullah, juga perlu pembuktian. Pembuktian ini lebih perlu diutamakan kepada verifikasi akurasi informasi turun-temurun yang telah berlangsung puluhan dari generasi ke generasi. Al-Qur'an maupun Hadits atau petuah orang-orang yang diagungkan tetap saja perlu diperiksa kembali validitasnya. Bahkan intuisi mistis pribadi juga demikian. Dan Karl Popper telah menawarkan solusi untuk memeriksa validitas pengetahuan dari alam metafisik ini melalui falsifikasi. Di samping

[11] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, h.38

itu, banyak juga metode lain yang mungkin dapat diterapkan dalam rangka pengupayaan memperoleh pengetahuan yang benar.

Mengenai proses epistemologis manusia, sehingga dapat mencapai makna dari partikularitas tertentu yang diterima, Al-Attas mengatakan manusia memiliki potensi untuk mampu memahami makna hal-hal universal dan merumuskan makna. Al-Attas menguraikan proses ini dengan "... melibatkan penilaian, pemilah-milahan, dan penjelasan, yang membentuk rasionalitas manusia."[12] Dengan potensi inilah manusia disebut '*nathiq*'. Dengan *nathiq,* atau sering diistilahkan dengan 'bernalar atau berpikir, manusia dapat memproses informasi partikular indrawi menjadi suatu makna yang bernilai dari realitas yanga batin yang oleh Al-Attas disebut '*aql*'.

Ketika memahami bahwa realitas indrawi adalah proyeksi mental atau pikiran, maka tentulah proyeksi ini berasal dari dalam diri. Dengan demikian alam materi adalah represntasi dari kehadiran fakultas-fakultas manusia yakni akal (*aql*), haji (*qalb*), diri (*nafs*) dan ruh (*al-ruh*). Beragam nama ini menurut Al-Attas mengacu pada keberagaman tingkat eksistensi. Dengan keberagaman ini manusia dapat mengenal antara kebenaran dan kepalsuan. Inilah realitas esensi manusia. Inilah rujukan ketika seseorang mengatakan "aku".[13]

Dengan demikian, manusia disebut hewan rasional karena dapat menemukan makna ontologis dari realitas fisik. Ketika dinyatakan alam materi adalah representasi mental, maka ternyata alam materi adalah cermin akal itu sendiri. Prosesnya adalah citra yang dibentuk berasal dari representasi partikularitas pada fenomena menjadi sesuatu yang dipahami di dalam metal yang dibedakan dengan citra lain (*mahiyah*). Dengan adanya *mahiyah*, maka sesuatu dapat diteliti melalui substansi dan aksidennya. Dengan adanya kedua hal ini, maka aksiden dapat menerangkan perbedaan sesuatu dengan sesuatu yang lain sehingga sesuatu itu dapat dikenal dengan baik. Dengan *mahiyah* juga substansinya dapat dikenali yang dengan ini satu substansi dengan substansi yang lain dapat direlasikan. Dengan inilah makna dan nilai sesuatu dapat muncul.

Menurut Al-Attas, dapat dibedakannya sesuatu dengan sesuatu yang lainlah yang membuat penilaian, pemilahan, pembedaan, dan penjelasan dapat terlaksana. Dengan ini, menurutnya, muncullah ilmu, yang dalam hal ini dia defenisikan sebagai satuan makna yang saling terkait dan koheren dengan satuan

[12] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, h.42
[13] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, h.41

makna yang lain yang dengan ini terbentuklah gagasan, konsep, dan penilaian. Dalam pandangan Al-Attas, proses penemuan nilai ini berlangsung melalui dua jalan yang bersamaan yaitu logika secara tartil dan dan intuisi metafisik.[14]

Berikut ini tingkatan eksistensi manusia yang dengan ini tingkatan-tingkatan pengetahuan berproses sebagaimana dibuat Al-Attas[15]:

1. Eksistensi yang ril: eksistensi pada tingkatan kenyataan pada alam dunia lahiriyah.
2. Eksistensi yang dapat diindra: adalah yang terbatas pada fakultas-fakultas indra dan pengalaman indrawi termasuk mimpi, penglihatan batin dan ilusi.
3. Eksistensi khayali. Yaitu eksistensi objek-objek indrawi yang gambarnya melekat pada pikiran sekalipun objeknya sudah tidak diindra lagi.
4. Eksistensi intelektual, yang merupakan eksistensi abstrak dalam pikiran.
5. Eksistensi analog, eksistensi yang dibentuk di luar daripada eksistensi-eksistensi yang telah disebutkan di atas.

Eksistensi terakhir di atas ini analog dengan eksistensi-eksistensi yang telah disebutkan pada poin-poin sebelumnya. Tingkatan ini disebukan Al-Attas juga sebagai jangkauan operasi fakultas kognitif atau diskursif.

Di atas semua tingkatan itu ada realitas eksistensi yang melampaui dan melingkup segalanya. Dia adalah eksistensi tunggal. Eksistensi ini mencakup eksistensi metafisik, fisik dan psikologik. Eksistensinya nyata dan benar. Dia adalah *Haqq* yaitu Eksistensi yang dapat dijangkau eksistensi-eksistensi lain (seperti insan) melalui nilai (*hukm*) melalui proses sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

D. IMPLIKASI EPISTEMOLOGI AL-ATTAS

Sangat banyak aspek kehidupan manusia yang yang bermanfaat langsung dengan diterapkannya sistem epstemologi yang dirumuskan Al-Attas. Adapun tiga sakral yang ingin digambarkan di sini adalah ilmu pengetahuan (sains), pendidikan dan etika. Tiga segmen ini merupakan aspek penting karena merupakan

[14] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, h.42-43
[15] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, h.44

permasalahan besar yang sedang dihadapi masyarakat umumnya dan khususnya masyarakat Muslim.

1. Sains

Sains atau ilmu pengetahuan yang berkembang dewasa ini umumnya adalah sains yang berbasis paradigma empiris-materialis. Sains semacam ini hanya mengakui aspek yang terindrai sebagai satu-satunya wujud yang ada.[16] Sains perspektif ini muncul akibat ketidakpercayaan terhadap keberadaan alam selain yang terindrai dan yang dapat dinalar. Sehingga sains demikian hanya mengorientasikan manusia pada pemenuhan kebutuhan material. Manusia juga dianggap hanya terdiri dari unsur material. Pencerabutan eksistensi manusia dari aspek batiniyahnya berakibat pada kenestapaan masyarakat modern yang kehilangan orientasi asli keberadaannya di muka bumi.

Paradigma materialis yang diyakini ilmuan Barat sangat berbeda dengan yang diyakini Al-Attas. Dia tidak hanya meyakini eksistensi alam materi, tetapi juga eksistensi alam immaterial. Bahkan ia meyakini eksistensi alam immaterial lebih vital daripada alam materal. Dengan demikian, Al-Attas tidak hanya mempertimbangkan aspek material, tetapi juga aspek immaterial sebagai dua aspek integral dalam diri manusia.[17] Karena itu sistem epistemologi yang digagas Al-Attas sangat layak diterpkan dalam rangka membangun sains yang prokemanusiaan.

Al-Attas sendiri telah melakukan kajian yang hati-hati terhadap perkembangan sains dalam dunia modern sehingga dia menyimpulkan, alih-alih sains menjadi solusi terhadap persoalan hidup manusia, malah sains dalam perspektif modern malah akan semakin menjerumuskan manusia kepada keterasingan dalam keramaian. Oleh karena itu, dia mengingatkan masyarakat modern terutama kaum Muslim untuk menerapkan epistemologi yang kokoh dan terpercaya.

Sebenarnya setiap tema keilmuan adalah satu bangun keilmuan yang sama. Semua ilmu itu pada prinsipnya berasal dari satu sumber. Perbedaannya hanyalah pada segmen oreientasinya saja. Sistem epistemologi yang digagas Al-Attas kiranya dapat dijadikan sebagai landasan dalam memperbaiki paradigma keilmuan dalam masyarakat. Di samping itu, sistem epistemilogi yang populer

---

[16] Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar*, h. 4

[17] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), h.143

dewasa ini yang berasal dari sistem epistemologi Barat juga perlu ditinggalkan. Al-Attas telah merumuskan sistem epistemologi yang tidak hanya menjadikan indra dan nalar sebagai sumber pengetahuan sebagaimana yang diyakini ilmuan Barat, tetapi juga meyakini wahyu dan intuisi sebagai sumber pengetahuan.

2. Pendidikan

Selain memberi kontribusi dalam pelurusan paradigma sains, sistem epistemologi yang digagas Al-Attas juga memberikan peran yang sangat signifikan dalam merakit sistem yang baik untuk dunia pendidikan. Pendidikan merupakan substansi dalam membentuk peradaban. Karena itu sistem pendidikan yang berasal dari kaidah Islam akan melahirkan masyarakat yang sesuai dengan cita- cita Islam.

Pendidikan adalah sebuah orientasi membentuk paradigma dan watak manusia. Karena objeknya adalah manusia, maka aspek paling penting yang perlu diperhatukan adalah jiwa. Karena jiwa merupakan substansi yang ada dalam diri manusia. Segala sikap dan tindakan manusia ditentukan oleh jiwanya. Karena itu, Mulla Sadra menegaskan bahwa jiwa merupakan penggerak daripada unsure material.[18]

Al-Attas memberikan perhatian yang serius dalam mengkaji tentang jiwa manusia. Dia mengulas jiwa manusia secara seksama sebagaimana yang telah di paparkan di atas.. Menurutnya, merosotnya wibawa kaum Muslim adalah diakibatkan karena merosotnya kesadaran kaum Muslim akan ketinggian jiwa mereka. Karena itu dia mengingatkan supaya setiap individu kaum Muslim harus memiki kepribadian yang kukuh sehingga tidak terserat oleh arus kebudayaan Barat yang tentunya merugikan Islam dan kaum Muslim. Antara pembentukan individu dengan masyarakat hubungannya simultan. Karena satu individu memperoleh totalitas sarana pendidikannnya dalam masyarakatnya. Maka bila setiap individu karakternya dibentuk sesuai dengan prinsip dasar kemanusiaan, maka akan melahirkan masyarakat yang beradab. Dalam masyarakat yang beradab ini, suatu individu dapat menuai efek yang tentunya positif.

Al-Attas sangat menekankan pentingnya adab. Menurutnya kehilangan adab adalah faktor paling penting daripada rusaknya

[18] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, (Bandung: Pustaka, 2000,) h. 264

kebudayaan kaum Muslim.[19] Baginya tujuan pendidikan tidak lain daripada tercapainya kesempurnaan sebuah per-adab-an. Prinsip ini sesuai dengan ajaran Muhammad Iqbal yang banyak mengambil inspirasi dari Mulla Hadi Sabzawari. Menurutnya, sekalipun raga telah mati, jiwa manusia akan terus menerus bergerak. Bahkan setelah manusia masuk surga, jiwanya tetaplah tidak berhenti bergerak.[20]

Karena pendidikan sesungguhnya adalah tentang kualitas jiwa yang terus bergerak, maka perlu ditekankan bahwa pendidikan bukanlah suatu proses transformasi selayaknya pemindahan suatu barang ke tempat yang lain. Karena itu, sistem epistemologi yang digagas Al-Attas perlu diterapkan dalam rangka pembentukan paradigma pendidikan di Indonesia.

3. Etika

Salah satu segmen yang dapat merasakan sumbangan langsung karya sistem epistemologi yang digagas Al-Attas adalah bidang etika. Memang Al-Qur'an dan Hadits telah memberikan pedoman kepada manusia dalam segala tindakan. sistem epistemologi yang digagas Al-Attas dapat dijadikan panduan praktis dalam merumuskan sistem etika. Karya Al-Attas sebagian besarnya adalah berbicara tentang kaidah etika (adab) yang idealnya dilakukan manusia terutama kaum Muslim. Karya-karyanya itu dapat menjadi rujukan dalam berkhlak.

Di zaman Modern, sebagaimana Al-Aattas, Murtadha Mutahhari telah merumuskan sistem etika ideal bagi kaum Muslim dalam segala bidang kehidupan seperti keluarga, tempat kerja dan lain sebagainya. Beliau juga memberikan panduan kepada masyarakat Muslim tentang bagaimana menanggapi modernisasi. Dalam hal ini, Seyyed Hossein Nasr juga menyinggung tentang tema serupa. Baginya, manusia modern telah mengalami nestapa yang luar biasa akibat arus modernitas yang hanya mementingkan aspek material manusia dan mengabaikan aspek lain yang lebih penting yaitu ruhani. Menanggapi hal ini, Al-Attas menawarkan masyarakat modern untuk merubah paradigmanya. Masyarakat modern harus menyadari bahwa tujuan berkehidupan bukan untuk memenuhi

---

[19] Syed Muhammad Naquib Al-Attas [ed], *Aims and Objectivesof Islamic Education*, (Kuala Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979), h.1

[20] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Selangor Darul Ehsan: Masterpiece Publication, 2006), h. 132

desakan nafsu tetapi untuk menunaikan tuntutan rohani. Pemenuhan kebutuhan jasmani hanyalah sekedar untuk dijadikan sarana dalam mencapai tujuan yang lebih esensial yaitu pemenuhan kebutuhan rohani.

Sementara itu Al-Attas juga menawarkan tasawuf yang merupakan ajaran mistisme Islam sebagai bagian dari solusi mengembalikan adab yang mullah hilang dari masyarakat Modern. Di Nusantara sendiri, kaum sufi telah memainkan peran yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat pada masanya. Sangat perlu ajaran Al-Attas disajikan dalam tampilan yang lebih menarik serta diorientasikan sesuai dengan kebutuhan masyarakat Nusantara dewasa ini. Hal ini hanya bisa dilakukan bila mengimplementasikan sistem etika berbasis epistemologi yang koko dan terpercaya sebagaimana dirumuskan pemikir Muslim, khususnya Al-Attas serta bekal kemampuan analisa problematika masyarakat masa kini. Sehingga sistem epistemologi yang digagas Al-Attas dapat dipandang sebagai alternatif terbaik bagi dilema masyarakat dewasa ini.

E. KESIMPULAN

Filsafat barat era Modern dan Postmodern hampir keseluruhanya menjadikan epistemologi sebagai fokus. Bahkan filsafat bart Modern sendiri hampir dapat dikatakan sebagai Logosentrisme. Pertarungan Realis dengan Idealis yang terjadi di era Modern, kalau boleh dikatakan, dimenangkan oleh Positivisme. Sehingga, pada abad ke-20, sekalipun sering menuai kritik dari pemikir tertentu, namun langkah Positivisme semakin langgeng. Mazhab ini menguasai hampir seluruh sendi kehidan manusia, terutama ilmu pengetahuan, yang tentunga berdampak langsung pada pendidikan.

Bersama pemikir idealis yang ada di Barat yang jumlahnya dapat dihitung jari, para pemikir Muslim mencoba melawan paradigm Positivisme yang telah berurat-akar. Paul Feyerabend mengatakan metode-metode saintifik yang didewakan ilmuan adalah deskriminasi kemanusiaan. Alasannya karena manusia memiliki sangat banyak inspirasi dan warisan tradisi epistemologi. Dengan hanya menjadikan metode saintifik berparadigma positivistik, berarti mengkebiri sebagian besar identitas kemanusiaan.

Sementara pemikir Muslim umumnya melontarkan kritik terhada metode saintifik pouler dewasa ini dengan menyatakan keterbatasan indera dan penalaran. Umumnya mereka menajwakan wahyu dan Hadits Nabi serta fatwa ahli agama terpercaya sebagai

sumber pengetahuan yang harus lebih diyamakan daripada rasio dan indera.

Salah seorang pemikir Syed Muhammad Naquib Al-Attas adalah salah satu dari pemikir Muslim yang telah berhasil membuktikan dan mendemonstrasikan dampak-dampak negatif Positivisme.

Tidak hanya mengkritik, Al-Attas telah membuat sebuah sistem epistemologi yang sangat kokoh dan canggih. Al-Attas mengingatkan kembali bahwa tujuan epistemologi adalah untuk memperoleh kebenara. Kebenaran Hakiki. Kebenaran yang dimaksud salah satu kriterianya adalah tidak mengandung keraguan. Karana itu, dia menegaskan indera dan nalar saja, tidak mampu memenuhi tuntutan tersebut. Dia menawarkan Al-Qur'an, Hadits, pengalaman sufi, lalu indera dan pikiran sebagai basis epistemologi. Menurutnya, kenenaran Al-Qur'an, Hadits dan pengalaman sufi mampu mempertahankan kebenarannya jika diuji oleh sistem populer.

Sistem epistemologi yang dibangun Al-Attas yang telah dibuktikan ketangguhannya sepanjang tulisan ini juga terbukti dapat memberi implikasi langsung dan integral terhadap masalah-masalah yang dihadai masyarakat dewasa ini. Sistem ini perlu dijadikan paradigma keilmuan supaya prinsip pendidikan yang diusung sebuah negara atau lembaga tidak hanya menghantarkan sejuta tumpukan data bagi pelajar dan pendidik tetapi dapat menjadi pedoman keilmuan yang menghantarkan kepada penemuan Kebenarah Hakiki.

BAB II
EVALUASI TA'DIB:
ANALISA KRITIS PEMIKIRAN
SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS

A. PENDAHULUAN

Secara bawah sadar, kaum intelektual Muslim langsung meninjau sistem pendidikan yang dilaksanakan ketika menghadapi zaman di mana masyarakat Muslim mengalami degradasi moral dan pengetahuan. Dilema degradasi dihadapi kaum Muslim Nusantara adalah termasuk telah berada pada titik nadir. Sekalipun unggul dalam kuantitas, kaum Muslim Nusantara menjadi ummat yang paling anjok kualitasnya. Kaum Muslim benar-benar takluk atas hegemomi bangsa-bangsa lain. Pendidikan tentunya adalah tinjauan utama dari degradasi ini.

Ta'dib adalah teori dan sistem pendidikan yang ditemukan oleh Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Sama seperti teori-teori pendidikan lain, teori ini dilatarbelakangi oleh keresahan atas kemanadegan sistem pendidikan yang tersedia. Al-Attas mengakui teori ini digali langsung dari straegi dan sistem yang diterapkan Rasulullah Saw dalam melakukan pendidikan bagi kaum Muslim. Tulisan ini berupaya menggali keunggulan-keungulan yang dimiliki ta'dib dan berusaha mengevaluasi teori tersebut dengan pendekatan kritis atas pokok-pokok pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas.

Syed Muhammad Naquib al-Attas memberikan contoh iblis yang konon pengetahuannya akan keagungan dan keesaan Allah lebih dalam daripada malaikat-malaikat. Namun, karena dia enggan mengaktualisasikan pengetahuan itu ke dalam bentuk perbuatan melalui pengabdian dan peribadatan serta bersikap angkuh dengan pengetahuan dimiliki, maka dia tetap divonis sebagai musuh Allah. Berdasarkan landasan tersebut, pendidikan Islam haruslah berfokus pada pembentukan karakter atau psikomotor. Pembentukan ini haruslah melalui upaya penyadaran serta pembiasaan secara terus menerus tanpa limit waktu.

Konsep pendidikan yang unggul dan sukses adalah konsep pendidikan yang memiliki cara pandang dunia (*weltanschaung*) yang signifikan dan menyeluruh akan ilmu. Islam memandang ilmu

sebagai sarana untuk mensejahterakan manusia. Baik untuk segi jasmani manupun ruhaninya, baik untuk kesejahteraan dunia maupun akhiratnya. “Siapa yang menghendaki kesejahtraan akan dunianya, hendaklah dengan ilmu. Siapa yang menhendaki kesejahteraannya di akhirat, maka adalah juga dengan ilmu” kata Nabi Besar Saw.

Ilmu dalam pandangan Islam adalah sekaligus antara pengetahuan dan pengamalan. Sistem ilmu dalam Islam memiliki basis ontologi, epistemologi dan aksiologi tersendiri yang berbeda dangan sistem ilmu modern yang notabene-nya adalah produk Barat. Sebagian konsep ontologi Barat mengabaikan metafisika sebagai salahsatu bagian dari basis ontologi. Hal ini berakibat pada pengkajian atas segala sesuatu tidak menyeluruh, persis seperti melihat hutan belantara dari atas pesawat. Yang mampak hanya dedaunan. Gagal mengetahui akan adanya beraneka jenis tumbuhan, binatang dan melihat tanah sebagai tempat tumbuhnya batang yang menghasilkan daun yang dilihat itu sendiri. Demikianlah analogi bagi suatu sistem sosial yang tidak memiliki kejelasan fondasi ontologi.

Ilmu terapan dalam Islam berguna sebagai sarana penunjang kemaslahatan hidup. Agar sarana ini dapat dipergunakan dengan baik, maka perlu pendalaman kesadaran kerohanian. Sememetara ilmu-ilmu sosial hanya boleh berguna sebagai alat untuk merumuskan model, sistem dan praktik kehidupan yang telah dikonsepkan dalam Al-Qu’an dan Sunnah. Ilmu-ilmu sosial tidak boleh berbicara pada tataran bagaimana idealnya suatu masyarakat atau individu karena ranah ini bukan wewenang ilmu murni. Bila diabaikan, maka akan lahir konsep-konsep sosial yang membahayakan manusia seperti marxisme, kapitalisme dan lainnya. Pada konsep itu kadang-kadang kita menemukan beberapa hal yang kebetulan agak bersamaan dengan konsep yang dimikiliki Islam dan segera mengklaim konsep itu islami. Padahal konsep-konsep itu kebetulan saja sesuai dengan Islam. Imu murni (sains) juga tidak memiliki wewenang mengatur kehidupan manusia karena ilmu itu adalah hasil produk akal manusia. Bila dijadikan pedoman, maka sama dengan kita menjadikan akal manusia sebagai tuhan.

Bila ingin bijaksana memposisikan sains yang telah menghipnotis manusia-manusia modern, maka posisi kita adalah melihatnya sebagai produk pikiran manusia. Sehingga kalaupun pada beberapa bagian—meskipun belakangan di hampir semua bagian—bersesuaian dengan Al-Qur’an dan Hadits, maka itu adalah kebetulan semata meskipun akal manusia yang murni takkan bertolak-belakang

dengan Al-Qur'an dan Hadits. Ini sangat perlu guna menghindarkan kita dari keraguan pada Al-Qur'an dan Hadits bila sewaktu-waktu temuan sains berseberangan dengan Al-Qur'an dan Hadits. Bila menemukan ini, sikap kita adalah meneliti kembali konsep dan temuan sains itu sebab pikiran manusia itu terbatas. Sikap seperti ini juga diperlukan agar kita tidak terpengaruh untuk menjadikan konsep-konsep sains (utamanaya ilmu-ilmu sosial) sebagai pedoman hidup karena terkagum-kagum akannya.

Sebagai catatan, hal ini bukan berarti Islam ingin mengabaikan sains. Sains adalah alat penunjang bagi kesejahteraan kita. Bila musuh kita yang menguasainya, maka sains akan dijadikan alat untuk menghancurkan akidah dan tatanan sejahtera berdasarkan Islam. Dari cara pandang ini, maka mempelajari dan menguasai sains menjadi wajib bagi kita sama wajibnya dengan jihad karena sama-sama merupakan sistem pertahanan Islam. Dalam Islam hukum berjihad menjadi hal kedua paling wajib setelah syahadat saat Muslim sedang tertindas akibat pendudukan musuh di tanah kita. Maka kita dapat melihat sendiri bagaimana sains yang dikuasai Barat menghancurkan nila-nilai moral dan akidah kaum Muslim dewasa ini.

Negara sudah mendirikan beberapa sekolah yang bermodel pesantren modern. Namun, sekalipun sistem ini berjalan dengan baik, sekalipun semua sekolah dibalut bermodel pesantren modern, maka sebuah kebudayaan yang bermartabat akan sulit tercipta karena sebaik apapun pendidikan yang diterima seseorang, namun bila kontrol sosial lemah, guna memelihara dan mengembangkan ilmu-ilmu yang didapat, maka segala ilmu yang dimiliki lama-lama akan luntur akibat berkompromi dengan sosial masyarakat. Sehebat apapun model dan konten pendidikan yang diterapkan, namun bila sosio-kultural tidak berpihak pada nilai-nilai pendidikan yang diterapkan, maka pendidikan itu tidak akan memiliki banyak arti. Oleh sebab itu, pemerintah perlu menyusun undang-undang yang mengatur warga negara untuk tidak diberikan kesempatan untuk merusak nilai dan tujuan pendidikan. Untuk menghasilkan sisem pendidikan ideal, pemeritah membutuhkan banyak asumsi dasar tentang pendidikan, terutama tentang makna esensial manusia.

Dalam Al-Qur'an, Allah mewahyukan bahwa manusia diciptakan dari *'alaq* (Q.S. al-Alaq: 2). *'Alaq* artinya adalah sesuatu yang menempel. Di zaman mutakhir, manusia mengaitkan penemuan sains bahwa sperma yang masuk ke dalam rahim menempel pada dinding rahim. Dalam kondisi menempel tersebut sperma berprorses

sehingga menjadi janin bayi. Terminologi *'alaq* tersebut dapat dibenarkan dalam menjelaskan asal manusia secara jasmani. Tetapi pemaknaan tersebut sama sekali tidak menerangkan asal manusia secara rohani. Padahal, untuk mengenal manusia secara benar, harus mengenal unsur yang lebih penting, yaitu unsur metafisiknya yakni jiwa.

Jiwa manusia, terkait hubungannya dengan Tuhan, dalam pandangan Jalaluddin Rumi, seperti seruling yang yang terpisah dari rumpun bambu. Seruling dalam terminologi Persia disebut dengan *nawn*. Kelompok sufi sering menamakan diri mereka sebagai syahr nawn karena mereka sadar bahwa mereka berasal dari Allah. Manusia adalah manifestasi dari Tuhan ke alam dunia. Sekaligus manusia diperintahkan untuk mempersiapkan bekal untuk kembali kepada-Nya. Bekal yang dipersiapkan itu bukanlah materi dan pengetahuan atau skil untuk kepentingan material tetapi adalah pengetahuan yang dapat melahirkan kesadaran bahwa kesibukan dengan alam materi duniawi adalah kefanaan dan semakin menjauhkan diri dari Tuhan. Pengetahuan paling penting adalah pengetahuan yang dapat melahirkan keadaran untuk membersihkan diri daripada ketertarikan terhadap segala macam orientasi duniawi. Karena itu, pendidikan yang baik bukanlah pendidikan sekedar untuk mempersiapkan manusia dalam rangka melaksanakan tugas-tugas di muka bumi dalam spesifikasi tertentu yang membutuhkan sistem pedoman atau kurikulum tertentu. Pendidikan yang baik adalah pendidikan yang menyeluruh, yang dimulai dan berlandaskan pada rumusan teori tentang hakikat manusia, jiwa dan gerak jiwanya dalam proses naik menuju Tuhan kembali sebagaimana gambaran pendidikan dalam sisten filsafat pendidikan Syed Muhammad Naquib Al-Attas.

Kebebasan adalah sistem yang baik dalam menyelenggarakan pendidikan. Kepekaan sosial dan lingkungan adalah hal yang sangat diperlukan dalam mengasah potensi seorang anak. Tetapi kiranya penempahan pribadi yang berdasarkan pada dokrin-doktin agama serta pengaturan ketat untuk membiasakan mereka beribadah adalah hal yang lebih primer.

Tujuan yang hendak dicapai pendidikan tidak memiliki batas. Karena jiwa manusia terus bergerak tanpa henti, dengan ini, istirahat itu tiada: berhenti berari mati. maka seperti prinsip modern yang punya ambisi tinggi, namun tidak memiliki tujuan, mereka persis seperti menari: bergerak lincah tapi tidak bergerak kecuali ditempat itu saja. Lingkungan masyarakat adalah konstelasi gerak yang tak

berkesudahan. Pergerakan ini berasal dari gerak jiwa. Selanjutnya sejarah adalah gerak yang tidak pernah berhenti dan dia punya tujuan adalah ketidakberakhiran. Maka anak didik tidak boleh dipisahkan dari lingkungannya. Lingkungan adalah media efektif anak untuk belajar. Tetapi syaratnya adalah pemodalan prinsip dan panduan.

Dalam mengarungi kehidupan hendaknya pribadi itulah yang harus terus digali karena di dalam diri terdapat khazanah yang tidak habis. Materi adalah kendaraan bagi ruhani untuk menempa diri, bukan sebaliknya dirilah yang terlarut dalam materi. Karena itu, sia-sia saja mengkonsepkan dan menyelenggarakan pendidikan secanggih dan sebaik apapun bila tidak menciptakan lingkungan yang baik sesuai dengan arah pendidikan yang dikonsepkan. Negara hanya basa-basi bila mengaku teguh dalam tujuan penyelenggaraan pendidikan tetapi membiarkan masyarakat bertindak melawan prinsip-prinsip pendidikan. Seharusnya negara mengatur warga menjadi baik karena masyarakat adalah media belajar.

Nilai manusia adalah pengetahuannya, siapa yang paling tinggi pengetahuannya dialah yang akan menjadi kiblat di antara sekian ramai orang. Dia yang sedikit pengetahuan akan rendah dan hanya menjadi serpihan besi malang yang tidak punya daya melawan tarikan magnet. Hanya dia yang punya pengetahuan tinggi yang dapat memiliki tiga modal penting untuk menjadi kutub bagi lingkungannya yakni keberanian, kepekaan dan toleransi. Penyelenggara pendidikan harus dapat menghasilkan manusia yang punya ketiga hal tersebut.

Dalam pada itu, sudah sangat banyak teori-teori pendidikan yang dirumuskan para cerdik pandai Muslim. Secara umum, mereka berangkat dari respon atas persoalan yang sama yakni krisis pendidikan yang dihadapi generasi Musli. Mereka memiliki ekspektasi yang sama yakni memperbaiki sistem pendidikan agar kaum Muslim dapat memiliki kualitas dalam berdialektika dengan zamannya.

Salahsatu teori pendidikan Islam yang tawarkan adalah ta'dib. Teori ini digagas oleh Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Ta'dib telah pouler dikalangan pakar pendidikan dan ilmuan kependidikan. Bahkan diakui telah menuai hasil luar biasa dalam implementasinya. Tulisan ini berupaya menggali kompetensi yang dikandung ta'dib. Selanjutnya akan mengevaluasi teori tersebut berlandaskan basis ontologis dan epistemologis arsiteknya yakni Al-Attas.

B. KONTRIBUSI TA'DIB

Syed Muhammad Naquib Al-Attas menyadari degradasi kaum Muslim tidak sepenuhnya datang dari faktor eksternal tapi juga dari faktor internal[21]. Faktor eksternalnya adalah masuknya kebudayaan asing ke dalam sistem kita tanpa bisa disaring dengan baik. Faktor internal, yakni faktor yang lebih berbahaya, yakni hilangnya adab dari kaum Muslim. Hilangnya adab adalah akibat dari keterlupaan kita pada makna hakiki pendidikan. Pendidikan yang kita maknai sekarang sudah sebatas penemuan solusi atau jalan keluar atas masalah-masalah tertentu.

Hilangnya adab tentunya adalah hilangnya pendisiplinan jasad. Kehilangan disiplin jasad otomatis menghilangkan pendisiplinan jiwa yang berefek pada misdisiplin ruh dan spiritual. Secara sosial, kehilangan adab dapat menyebabkan hilangnya keadilan. Masalah ini juga berefek pada krisis kepemimpinan sehingga membuat penyakit kehilangan adab semakin kukuh. Karena itu, perlu disadari bahwa satu individu yang kehilangan adab dapat menyebabkan kekacauan pada skala yang luas. Karena itu, peng-adab-an harus difokuskan pada antar tiap individu supaya satu komunitas menjadi baik. Perlu ditegaskan bahwa, satu komunitas dilihat levelnya harus berindikator pada bagaimana adab tiap-tiap individunya.

Kaum muda Muslim zaman ini terlalu dibuai romantisme kejayaan Islam masa lalu tanpa pernah mau melihat proses bagaimana kejayaan itu diraih. Seharusnya mereka belajar banyak dan menerapkan langkah-langkah yang ditempuh para sarjana Islam zaman lalu yang jenius. Malah napak tilas kesuksesan Islam masa lalu ditiru oleh kaum Barat dengan mengelaborasi dengan semangat kekinian mereka. Parahnya, kaum Muslim sendiri malah mengadopsi secara serampangan konsep sekularisme Barat tanpa pernah mau tahu bahwa itu adalah sistem keliru.

Krisis kepemimpinan zaman kita bukanlah sebab, dia adalah akibat dari krisis ilmu yang terjadi pada tiap-tiap individu kaum Muslim. Al-Attas dengan ikhlas mengingatkan bahwa kaum Muslim perlu merujuk kembali pada sistem pendidikan cara Nabi Saw. Nabi adalah orang pertama yang mendapatkan pendidikan yang baik dari Allah. Allah mengajarkan Nabi melalui *'ta'dib'* dan Allah adalah sebaik-baik '*mu'addib'* (pengajar).

---

[21] Syed Muhammad Naquib Al-Attas (ed.) (*Aims and Objectives of Islamic Education*, Jeddah; King Abdulaziz University, Jeddah, 1979) h. 1

Ketika Nabi mengatakan: ''Adab di atas ilmu'', makna ini bukan sembarang makna. Makna ''*adab'* yang dimaksud bukan sebuah implementasi etika baik sebagaimana kita pahami biasanya. Makna 'adab' yang dimaksud adalah orang yang terdidik melalui sistem pendidikan Islam yang benar yakni '*ta'dib*'. Ta'dib adalah sistem pendidikan yang melampaui tarbiyah dan ta'lim. Dalam ta'dib, sejauh yang dapat saya pahami melalui sistem kaderisasi organisasi Pelajar Islam

Tarbiyah adalah sistem yang melihat manusia sebagai makhluk yang punya hubungan vertikal dengan Allah, sehingga penanaman keimanan (tauhid) yang baik perlu terus-menerus diterapkan. Proses ini bukan sekedar doktrinal tetapi juga melalui argumen rasional dan motivasi kesadaran. Ta'lim adalah latihan pendisiplinan diri untuk membiasakan melakukan amal-amal ibadah wajib dan sunnah serta kesadaran mu'amalah dengan orientasi ilahiyah. Proses ini harus melalui penerapan disiplin yang ketat serta proses penyadaran terus-menerus. Kursus-kursus keahlian juga perlu dibekali dengan orientasi melihat sasaran dan mengarahkan mereka sesuai bakat dan minat yang dimiliki. Apresiasi dan pengawasan sangat diperlukan untuk ini supaya pengasahan potensi dan orientasi ilahiyah dapat terus terjaga. Kursus keahlian bukan didedikasikan untuk menciptakan warga negara yang baik tetapi membentuk individu yang sempurna.[22] Saya melihat gambaran Al-Attas jauh lebih baik daripada konseps Hegel tentang manusia sebagai individu dan warga negara. Seorang beradab yang dimaksud adalah orang yang berada dalam proses ta’dib (karena memang proses ta'dib tanpa akhir bagi manusia). Dan orang yang seperti inilah yang dimaksud lebih tinggi daripada orang berilmu.

Dalam hal ini, perlu juga bagi kita untuk memahami bahwa ilmu itu berbeda dengan pengetahuan.Pengetahuan adalah suatu penambahan dan pendalaman bagi pengenalan atas realitas eksternal. Dianya tidak berpengaruh apa-apa bagi manusia bila tidak dilimpahi taufiq dari Allah Swt. Sebab manusia tidak hanya dilihat dari faktor intelektualitasnya semata namun juga amal dan hatinya. Sementara ilmu adalah suatu capaian yang membuat manusia lebih dekat pada Allah dan termanifestasi melalui cara pandang dan bertindaknya. Dan ta'dib dapat memenuhi ilmu dan pengetahuan.

---

[22] Wan Mohammad Nor Wan Daud, (*Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*, Bandung: Mizan, 2003), h. 172-173

Problematika kita kini adalah kekeliruan melihat makna adab secara benar. Orang beradab dianggap adalah mereka yang sering senyum dan memberi dengan orientasi supaya dia diberi saat dia memiliki besok. Orang "beradab" model ini adalah mereka yang berharap menjadi papa esok hari karena memberi dan tersenyum bukan karena dari Ilahi Rabbi.

Perlu diperjelas dan terus diingat oleh kaum Muslim bahwa ilmu (sebagaimana ta'lim dan tarbiyah) adalah wajib sekali (fardhu 'ain) hukumnya bagi orang Islam. Sementara skil atau pengetahuan hukumnya fardhu kifayah. Untuk memenuhi hukum fardhu kifayah, diperlukan mu'addib (yang paham, mengamalkan dan mampu mengajar model ta'dib) karena mereka mengenal potensi serta mampu mendidik skil. Para mu'addib juga harus dapat melihat kebutuhan ummat secara keseluruhan sehingga dapat memenuhi jumlah kebutuhan.

Dalam menjalankan sistem ta'dib, kita harus mengutamakan sistem pembiasaan dan penyadaran, bukan retorika bebas tanpa arah sebagaimana diterapkan oleh sistem pedagogi Barat. Kita harus ingat bahwa orientasi pengetahuan mereka adalah untuk pikiran semata dan hasil pikiran adalah untuk dikritisi. Mereka tidak punya sebuah hukum pasti. Ini berbeda dengan sistem ta'dib dalam Islam. Islam punya orientasi yakni Ilahi Rabbi. Patron pedomannya adalah Al-Qur'an dan Hadits Sahih. Kedua pedoman ini tidak mungkin lepas dari pikiran yang dididik dengan baik.

Mereka yang layak dididik skilnya untuk memenuhi fardu kifayah tentunya adalah mereka yang juga berada dalam sistem tarbiyah dan ta'lim. Mereka yang punya skil itu adalah seorang pemimpin bagi apapun: seorang buruh adalah pemimpin bagi alat yang dikerjakannya, seorang pedagang adalah pemimpin bagi dagangannya, seorang dokter adalah pemimpin bagi pasiennya. Maka semua individu yang berkarir adalah mereka yang punya ilmu, semua mereka adalah pemimpin, mereka lebih tinggi derajatnya. Pengingkaran terhadap otoritas keahlian tertentu dari orang-orang adalah pengingkaran terhadap manusia. Seorang majikan yang tidak tunduk pada karya majikannya adalah seperti Iblis. Iblis adalah makhluk pertama yang tidak tunduk pada otoritas skil dan kemampuan makhluk lain. Dalam menjalankan profesinya, seseorang adalah hamba (*abd*') bagi profesi yang ditekuninya. Penghambaan ini adalah penghambaan kepada Wujud yang memberi ilham sehingga dia dapat berkarya.

Pengakuan atas kelebihan orang lain dan berfokur untuk terus mengasah potensi diri adalah jalan kesejahteraan. Maka kesejahteraan itu harus terus dipelihara. Ini akan membentuk sebuah sistem beradab dan membentuk tamaddun (peradaban) yang aman sentosa. Inilah mimpi kita dan tujuan manusia diciptakan yakni menciptakan bumi yang aman sentosa serta terus-menerus dilimpahi cahaya dan pengampunan Allah (*Baldatun thoyyibah wa Rabbul Ghafur*).

Skil untuk profesi adalah fardu kifayah hukumnya. Termasuk di dalamnya mengkaji disiplin-disiplin ilmu sosial dan sains tertentu. Karena hukumnya fardhu kifayah, maka kalau telah ada yang menguasai dan mencukupi, maka bolehlah bila ingin digeluti maupun tidak. Tetapi yang penting untuk dicatat adalah, pengkajian pada disiplin tertentu tidak boleh secara parsial sebagaimana dijalankan Barat. Bagi orang Islam, khazanah apapun memiliki keterkaitan dengan bidang lainnya. Hal ini hanya bisa dipahami dan diterapkan oleh ilmuan yang berada dalam sistem ta'dib.

Renesains Barat ternyata bukanlah bangkitnya kembali khazanah keilmuan yang pernah berjaya di abad pertengahan namun ternyata adalah deskriminasi terhadap makna ilmu yang suci. Rasio adalah al yang paling diagungkan dalam pandangan Barat. Penggunaan istilah ini tentu saja menciderai fakultas manusia secara kesehuruhan. Rasio hanya semata sebuah fakultas untuk menerima suatu informasi dari indra. Artinya rasionalitas hanya menerima suatu informasi sebatas kemampuan indra dan otak menerimanya. Padahal yang kita inginkan bukanlah sesuatu itu bagaimana dapat kita tangkap atau terima. Kita perlu mengetahui bagaimana sesuatu itu apa adanya. Untuk itu kita perlu mengaktifkan seluruh daya yang kita (manusia) miliki makanya kita lebih sepakat menamakannya sebagai intelek karena kata ini lebih dekat dengan *'aql*, yakni sebuah fakultas menerima informasi lalu mencernanya sehingga suatu informasi itu tidak lagi menjadi apa adanya tetapi terus ditransformasi dan larut pada seluruh kedirian penerimanya. Sebab, sebagaimana Mulla Sadra melihat, suatu pengetahuan adalah telah ada sebagaimana adanya, tinggal si subjek saja yang harus meluaskan diri dan menjadi lebir bersama yang ia ketahui. Dan ini baru mungkin bila fakultasnya adalah intelek (*'aql*). Kita tidak seperti orang Barat yang mengembalikan sesuatu yang kita terima melalui indra kepada diri yang diterima itu. Paham ini adalah cara pendang esensialis, yakni menganggap sesuatu memiliki bangunnya sendiri. Kita melihat setiap sesuatu tidak terbangun dengan sendirinya, dia adalah suatu

bangun konseptual semata yang pada hakikatnya dia adalah eksistensi, dan diri kita juga adalah bagian dari bangun itu dan kita adalah juga dibangun oleh Wujud. Maka tepatlah anggapan Sadra bahwa antara objek yang diketahui dan subjek yang mengetahui dapat lebur. Karena itu, Syihabuddin Suhrawardi menganggap antara subjek pengetahu dan yang ditahu tidak memiliki jarak samasekali. Maka itu, sistem rasio yang dibangun Barat modern yang mengaku dapat melihat sesuatu sebagaimana adanya, pada tataran tertingginya hanya akan menghantarkan pada kekosongan semata (nihilisme). Nietzsche adalah puncak sistem Barat Modern.

Al-Attas menolak dengan tegas tarbiyah sebagai sistem pendidikan Islam. Tarbiyah secara mendalam ternyata sifatnya adalah esensialistik. Tarbiyah maknanya sama dengan *'to educate*' dalam sistem Barat. Makna tarbiyah mengarah pada penjagaan, pengembangan dan pemeliharaan. Makanya Fir'aun mengaku telah mentarbiyah yakni membesarkan Nabi Musa as. Bahwa tarbiyah itu maknanya rabbi yang berarti pemilikan. Pemilikan itu semuanya adalah konseptualistis-esensialistik. Dalam Al-Qur'an, kaya tarbiyah itu semuanya mengacu pada orang-orang alim Yahudi.[23] Karena itu tarbiyah bukanlah pendidikan khusus bagi manusia, tetapi bagi semua makhluk. Andalan tarbiyah paling tinggi adalah rasio, bukan intelek. Padahan manusia menjadi khusus adalah karena inteleknya. Maka saya kira tarbiyah atau pemeliharaan dan pengembangan tidak berguna sama sekali bila tidak dilandasi dengan ta'dib.

C. EVALUASI TA'DIB

Ilmu Pengetahuan dikomunikasikan melalui bahasa. Bahasa yang elegan dan mumpuni adalah hal ini adalah bahasa Arab. Bahasa ini memiliki sistem akar kata yang tegas sehingga dapat diandalkan untuk menjaga keteraturan dan peneguhan orientasi disiplin pengetahuan. Kita telah paham bahwa segala profesi haruslah berorientasi pada keridhaan Allah. Dengan turunnya Al-Qur'an, maka terjadilah reformasi bahasa Arab secara radikal[24], yang tidak dapat dipungkiri mengakibaatkan terjadinya reorientasi. Misalnya akar kata *ka ra ma* yang awalnya dimaknai sebagai simbol kesucilan ras atau kasta menjadi bermakna suatu kemuliaan dari Yang Maha Agung.

[23] *Lihat* Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (Bandung: Mizan, 1996), h. 64-74
[24] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (Bandung: Mizan, 1996), h. 28

Karena itu kita membutuhkan suatu konsep yang mampu mengantarkan kita untuk menjangkau Eksistensi. Esensi walau bagaimanapun hanyalah konsep di dalam pikiran. Karena itu, yang lebih prima adalah eksistensi, bukan esensi. Karena esensi adalah tetap bangun dari Eksistensi. Makanya, untuk menjangkau Eksistensi, fakultasnya adalah intelek (*aql*) karena dia memiliki garis menuju penggerakan pada keseluruhan diri (*nafs*) yang garisnya adalah pada pengarahan hati (*qalb*) pada arah yang baik sehingga ruh (*ar-ruh*) kembali pada Allah dengan selamat.

Manusia harus diposisikan sebagaimana layaknya ia. Maka pendidikan yang benar adalah memposisikan manusia sesuai dengan fitrahnya. Harus ditekankan kembali bahwa pemikiran Barat sama-sekali tidak tepat untuk diadopsi Islam. Jangankan itu, tarbiyah saja sama sekali tidak layak untuk mendidik manusia. Tarbiyah itu, sekali lagi, adalah suatu sifat pemberian di mana di sini ilmu itu bukan sebatas *take* and *given.* Model ini sama saja seperti sistem yang juga tidak kita sepakati, yakni ta'lim. Saya melihat akar peradaban Barat adalah seburuk-buruk sumber. Kalau saja rasisme itu dibolehkan, maka saya ingin mengatakan kebenaran bahwa orang-orang berkulit mereh berambut putih itu adalah kaum terkutuk lahir dan batin, dunia dan akhirat. Adalah lebih bodoh lagi mereka yang mengikuti bangsa paling terkutuk ini. Kalaupun harus rasis, saya tidak akan menjadikan ras sebagai indikator. Kalaupun ada masa di mana rasisme adalah hal yang wajib, dan barang siapa yang tidak rasis akan dihukum, mungkin saya adalah orang pertama yang harus dihukum. Sebab pertimbangan saya bukanlah karena faktor remeh-temeh. Pertimbangan untuk menentukan rujukan adalah dari siapa yang paling ahli di bidang tersebut. Terkait siapa yang paling tepat untuk dijadikan rujukan dalam merumuskan konsep pendidikan, tentunya adalah dia yang paling mengerti tentang manusia secara benar. Dan Barat sama sekali bukan rujukan untuk konsep pendidikan dan apapun terkait manusia.

Manusia terdiri dari unsur jasmani dan rohani. Ibn Sina dalam menerangkan jiwa baru hadir setelah semprnanya jasad. Ibn Sina mengatakan hubungan jiwa dengan jadan seperti nahkoda bagi perahu. Jiwa mengendalikan jasad. Namun mekanisme hubungan keduanya yang dirumuskan Ibn Sina dengan ruhul bukhari tidak memuaskan banyak pihak termasuk sebagian pendukung sistem peripatetik.[25]

---

[25] Miswari, (*Filsafat Terakhir*, Lhokseumawe: Unimal Press, 2016), h. 130

Dalam pandangan Ibn Sina, jiwa dianggap sebagai sebab dan jasad sebagai akibat. Tetapi nalar hanya mampu menangkap jasad, tidak dapat menagkap jiwa. Artinya dalam kasus hubungan jiwa dengan jasad, yang dapat ditangap hanya akibatnya saja, namun sebabnya tidak. Hanya mengetahui akibat tanpa dapat mengenal sebab tentu menciderai dasar hukum kausalitas. Tampaknya Mulla Sadra dapat diandalkan untuk menjawab persoalan ini. Bagi Sadra, antara sebab dengan akibat tidak ada parsialitas. Baginya, sebab tetap masih terkandung dalam akibat sekalipun aksiden akibat bisa saja telah berubah. Berarti, bila merujuk pada pandangan Sadra, maka pada jasad ada jiwa. Tetapi persoalannya adalah, jiwa itu tidak dapat diamati secara indrawi; padahal konseptualisasi pikiran hanya layak bagi hal-hal yang bersifat material. Maka rasionalisasi atau penjelasan terhadap jiwa, termasuk tentang hubungannya dengan jasad tetap saja tidak mungkin. Disamping itu, argumentasi gerak sebagai indikasi eksistensi jiwa semakin ditolak di zaman mutakhir.

Merujuk Mulla Sadra, maka konsekuensinya, semua hal yang bisa diindrai itu memiliki jiwa. Satu bagian sub-atom memiliki jiwa, kumpulan-kumpulan sub-atom yang berhimpun menjadi satu jiwa yang lain yakni jiwa dan yang dapat diamati adalah atomnya. Antar jiwa atom dan antar atom ketika berhimpun menjadi jiwa yang lain bernama jiwa ovum. Antar jiwa atom dan antar atom yang lain ketika berhimpun menjadi jiwa yang lain bernama jiwa sperma. Ketika jiwa dan jasad sperma dan jiwa dan jasad ovum bertemu, maka jiwa dan jasad ovum dan sperma akan melebur menjadi jiwa dan jasad *alaqah.* Jiwa dan jasad *alaqah* adalah sebuah himpunan jiwa-jiwa yang sangat unik karena himpunan jiwa-jiwa ini akan menjadi satu hal lain yang disebut sebagai *ruh nataqah.* Hanya pada konstelasi ini jiwa-jiwa yang berhimpun itu mencapai derajat jiwa *an-natiaqah*. Maka kita akan kurang sepakat pada pengkategorian Al-Attas bahwa pada pada manusia masih ada dualitas yakni jiwa *nataqah dan* jiwa *al-hayawaniyah*. Sebab, jiwa-jiwa hayawaniyah telah menjadi jiwa *an-natiaqah* ketika pada suatu himpunan tertentu. Dan ini artinya manusia yang sama sekali bukan lagi hewan. Kekacauan Al-Attas ini adalah berasal dari inkonsistensi ontologi yang dia usung. Dia ingin mengapresiasi ontologi 'rfan umumnya, atau Mulla Sadra khususnya, namun ia terjebak dalam epistemologi teolog umumnya, atau Al-Ghazali khususnya.

Usaha Al-Attas dalam menghidupkan kembali khazanah sufi, budaya dan sastra Melayu patut diapresiasi. Utamanya adalah perannya dalam memperkenalkan kembali pemikiran Hamzah

Fansuri kepada masyarakat masa kini. Akurasi analisa atas pemikiran Hamzah Fansuri telah dilakukan dengan baik oleh ulama kelahiran Bogor ini. Dia juga konsisten dengan ilmunya sehingga dia memeberi solusi terhadap persoalan masa kini dengan merujuk kepada pemikiran kaum sufi. Konsistensi ini telah mempengaruhi banyak generasi muda. Tetapi dalam ruang filsafat Islam yang murni, solusi ini tidak dapat diterima dengan baik.

Al-Attas mengusung proyek besar yakni islamisasi ilmu. Proyek ini dibangun dengan landasan linguistik yang merupakan bagian bidang pelajarannya selama di Barat. Menurutnya, bahasa memegang peran penting karena merupakan alat untuk mengkomunikasikan ide bahkan pengalaman metafisik. Karena itu tidak heran kalau dalam membahas suatu persoalan dia mengusut persoalan tersebut hingga bahasa dan bahkan makna yang mewakilinya. Keuletannya dalam mengkaji pemikiran kaum sufi sebelum kita, juga telah membentuk prinsip keilmuannya. Karena itu tidak heran bila Al-Attas selalu menggunakan ajaran kaum sufi sebagai penguatnya berargumentasi. Tetapi pemikiran Al-Attas, termasuk proyek islamisasi ilmu, memiliki banyak kekeliruan mendasar.

Dalam kajiannya tentang ontologi, Al-Attas memang mampu mengenal pemikiran ontologis para filosof muslim (hakim), kaum sufi falsafi (*'urafa'*) dan teolog Muslim (*mutakallimîn*) dengan baik. Tetapi ketika menjelaskan persoalan intinya yakni persoalan wujud dan mahiyah, Al-Attas menyeretnya ke dalam kepentingan teologis. Keganjilan Al-Attas berimplikasi pada pandangannya tentang wujud dan hirarkinya. Al-Attas terlalu mencampuraduk antara pemikiran Al-Ghazali, Ibn 'Arabi, Abu Hasan Al-Asy'ari dan Abdurrahman Jami'. Persoalan ini memberikan implikasi kepada ganjilnya sistem epistemologi Al-Attas. Ia menerima dengan baik sistem teologi teologi Asy'arian. Demikian itu, dia juga menerima ajaran wujud Abdurrahman Jami' yang pastinya berkonsekuensi menerima sistem wujud Ibn 'Arabi. Penerimaan secara sekaligus atas kedua prinsip yang berbeda secara signifikan ini pernah pula dilakukan oleh Ibrahim Kurani dengan kitab *ithaf Al-dhaki*. Al-Attas mengklaim teologi Asy'arian identik dengan ajaran wahdat al-wujud.[26]

Asy'ari adalah representasi *mutakallimîn* yang dimaksud Al-Attas. Sementara ajaran wahdatul wujud wajib dinisbahkan kepada

[26] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (*Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), h. 217

Ibn 'Arabi. Persamaan antara *mutakallimîn* dan *'urafa'* adalah pada keterangan Dalam kajiannya tentang ontologi, Al-Attas memang mampu mengenal pemikiran ontologis para filosof muslim (hakim), kaum sufi falsafi (*'urafa'*) dan teolog Muslim (*mutakallimîn*) dengan baik. Tetapi ketika menjelaskan persoalan intinya yakni persoalan wujud dan mahiyah, Al-Attas menyeretnya ke dalam kepentingan teologis. Keganjilan Al-Attas berimplikasi pada pandangannya tentang wujud dan hirarkinya. Al-Attas terlalu mencampuraduk antara pemikiran Al-Ghazali, Ibn 'Arabi, Abu Hasan Al-Asy'ari dan Abdurrahman Jami'. Persoalan ini memberikan implikasi kepada ganjilnya sistem epistemologi Al-Attas. Ia menerima dengan baik sistem teologi teologi Asy'arian. Demikian itu, dia juga menerima ajaran wujud Abdurrahman Jami' yang pastinya berkonsekuensi menerima sistem wujud Ibn 'Arabi. Penerimaan secara sekaligus atas kedua prinsip yang berbeda secara signifikan ini pernah pula dilakukan oleh Ibrahim Kurani dengan kitab *ithaf Al-dhaki*. Al-Attas mengklaim teologi Asy'arian identik dengan ajaran wahdat al-wujud.

Abu Hasan Al-Asy'ari adalah representasi *mutakallimîn* yang dimaksud Al-Attas. Sementara ajaran wahdatul wujud wajib dinisbahkan kepada Ibn 'Arabi. Persamaan antara *mutakallimîn* dan *'urafa'* adalah pada keterangan bahwa "Zat Allah tidak dapat dijangkau oleh apapun selain diri-Nya". Tetapi letak perbedaan paling signifikan adalah pada hal yang dianggap sama ini. *Mutakallimîn* berpendapat *Al-Haqq* tidak dapat diketahui karena keabsoludannya, sangat terpisah dan sangat berbeda dengan wujud selain Dia. Sementara *'urafa'* memandang *Al-Haqq* tidak dapat dikenal oleh selain-Nya, karena selain Dia adalah tiada berwujud. Karena wujudnya tiada, mustahil berpengetahuan. Di samping itu *'urafa'* mengaku, Dia hanya bisa dikenal melalui Dia. Dan pernyataan ini berasal dari Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali.[27]

Dalam bab *The Degrees of Existence* yang dimuat dalam buku *Prolegomena to the Mataphysics of Islam,* Al-Attas juga menyeret diskursus filsafat menjadi perdebatan teologi. Pendekatan awal yang dipakai adalah epistemologi filsafat, yakni *sistem la bisyart, bi syarti la dan bi syarti syay.* Lalu mengulas sistem tajalli wahdat al-wujud. Ia menegaskan setiap stasiun tersebut memiliki eksistensi yang ril pada realitas eksternal. Kiranya itu benar secara epistemologis, namun tidak secara ontologis. Karena, pada prinsinya, wahdat al-wujud tidak menerima wujud selain *Al-Haqq*. Selain-Nya hanyalah

[27] Lihat *'Asrar Al-'Arifin' dalam* Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (*The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970)

bayangan. Jadi tidak dapat dikatakan *existence* memiliki *degrees. Existence* memiliki *degrees* itu adalah prinsip al-Hikmah al-Muta'alliyah, bukan 'irfan.

'Urafa' hanya mengakui eksistensi satu wujud saja yakni Wujud *Al-Haqq.* Wujud selain-Nya hanya diterima sebagai bayangan bagi Wujud *Al-Haqq*.[28] Pengakuan adanya wujud selain *Al-Haqq* oleh *'urafa'* hanyalah sebagai penerang bagi satu wujud saja yakni *Al-Haqq*. Eksistensi bayangan hanya ada sebagai objek pembahasan, epistemologi analogi, tidak ril, tidak nyata. Eksistensi selain *Al-Haqq* menjadi ada bagi sufi hanya sebagai konsep pikiran, hakikatnya tiada. Perbedaan antara *'urafa'* dan *mutakallimîn* adalah pada hal paling mendasar. Maka niscaya tidak dapat ditemukan sama sekali persamaan di antara keduanya. Al-Attas yang meskipun banyak memakai nama *'urafa'* dalam menguatkan argumennya, tetapi dia tidak mampu memberikan artikulasi sistematis karena terjebak oleh sistem ontologi *mutakallimîn*.

Logika yang dipakai oleh Al-Attas perlu dipertanyakan. Dia menerima sistem pemikiran Abu Hasan Al-Asy'ari dan pengikutnya, Al-Ghazali. Bahkan dia sangat mengagungkannya. Al-Asy'arian, khususnya Al-Ghazali adalah teolog yang dikritik dengan keras oleh Ibn Arabi dalam *Fusus Al-Hikam* mengenai persoalan sangat krusial yakni tentang pengetahuan akan *Al-Haqq*. Dan tema ini adalah persoalan paling krusial dalam mengkaji keseluruhan pemikiran hakim, *mutakallimîn* dan *'urafa'* sebagaimana yang telah dibahas di atas. Dengan ini, mengatakan pemikiran *'urafa'* dengan *mutakallimîn* adalah sama dalam tema ontologi adalah keliru, apalagi menggunakannya secara bersamaan untuk memperkuat satu tema tertentu. Penerimaan *mutakallimîn* bahwa wujud bersifat ekuivokal, sementara *'urafa'* dan hakim menerima wujud sebagai univokal adalah landasal awal untuk tidak menganaggap ajaran *mutakallimîn* dengan *'urafa'* memiliki kemiripan. Bagian ini juga diabaikan Al-Attas.

Persoalan yang lebih penting terkait tema epistemologi adalah, ketika mengutip argumen kaum *'urafa'* seperti Ibn 'Arabi sendiri, Abdul Rahman Jami', Abdul Razaq Al-Qashani, Abdul Karim Al-Jilli, sistem epistemologi apa dan bagaimana digunakan Al-Attas? Pertanyaan ini muncul karena sistem epistemologi apapun yang digunakan tetap saja akan bermasalah karena sistem ontologinya

[28] William C Chittick, (*Dunia Imajinal Ibnu'Arabi*, Surabaya: Risalah Gusti, 2001), h. 32

sudah keliru. Mungkin orang-orang akan mengatakan sistem hudhuri adalah sistem ideal untuk persoalan ini, tetapi tentunya sistem ini akan menuai banyak pertentangan karena mustahil mengharmoniskan antara Al-Ghazali dengan Ibn 'Arabi karena Ibn 'Arabi bertentangan dengan Al-Ghazali bukan melalui pandangan orang lain tetapi oleh Ibn 'Arabi sendiri.[29] Di samping itu, Al-Ghazali menggunakan sistem epistemologi Aristotelian-Masya'iyyah dalam menyampaikan pesan-pasannya. Tetapi *'urafa'* banyak mengkritik sistem logika Aristotelian-Masya'iyyah. Kalaupun dipakai, maka hanya kosakatanya atau tertib penalarannya saja. Sementara khas sufi tetap saja analogi. Hal ini menunjukkan bahwa sistem epistemologi *'urafa'* dengan *mutakallimîn* adalah sangat jauh bertentangan. Sebenarnya *mutakallimîn* juga hanya menggunakan logika Aristotelian-Masya'iyyah sebagai epistemologi. Prinsip metafisikanya tetap doktrin Kitab Suci.

Sementara Al-Attas memutuskan ajaran *'urafa'* identik dengan *mutakallimîn* adalah karena melihat epistemologi 'irfan tampak mirip dengan *mutakallimîn*.[30] Attas lupa bahwa epistemologi *'urafa'* hanya analogis, sehingga tidak ril. Bagi *'urafa'*, yang ril hanyalah *Al-Haqq*, selain-Nya hanya bayangan. Namun Al-Attas buru-buru menyimpulkan analogi tajalli sebagai realitas yang identik dengan epistemologi metafisik *mutakallimîn*.

Karena itu, bila mengkaji dengan baik, akan ditemukan kekeliruan mendasar dalam pemikiran Al-Attas. Ia memulai pembahasan '*The Degrees of Existence'* dengan mengandalkan sistem epistemologi hakim, menguraikan metafisika 'irfan dan mengukuhkan *mutakallimîn*.

Setidaknya uraian *The Concept of Education in Islam* dan *Islam dan Filsafat Sains* saja dari karya Al-Attas yang tidak perlu dievaluasi secara serius. Namun uraian tentang tema lainnya perlu mendapat kritikan serius.

Tentang tentang esensi (bukan zat, tapi status tetap), kita melihat air zam-zam sebagai ilustrasi. Dari mana asalnya? Padahal di Timur-tengah adalah salah satu kawasan panas ekstrim di bumi. Makkah memiliki energi untuk menarik segala energi positif (karena energi negatif sebenarnya adalah non-energi) yang ada di semua sudut bumi. Lihatlah sumber energi fosil, sekalipun tanah ini tidak pernah hidup aneka tumbuhan dan hewan seperti di negeri tropis,

---

[29] Ibn Arabi, *Fushus Al-Hikam*, (Yogyakarta: Islamika, 2008), h. 124.
[30] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), h. 217

tetapi kandungan energi fosilnya paling banyak. Demikian juga hujan hampir tidak pernah turun di sana, tetapi sumur zam-zam tidak pernah kering. Tidak hanya cairan, segala yang baik berkumpul di Makkah.

Bahasa (linguistik) adalah wakil dari setiap realitas. Misal kata K.U.R.S.I. adalah wakil dari tempat duduk. Bahasa juga mewakili tindakan. Misalnya M.A.K.A.N adalah wakil dari abstraksi tindakan sseorang memasukkan makanan ke dalam mulut. Bahasa yang merupakan harta terpenting manusia dengan kualitas terbaik berkumpul di tanah terbaik sehingga puncaknya adalah turunnya sebuah Kitab Suci melalui insan terbaik. Karena Makkah menghimpun segala yang baik, maka teraktualisasilah kata-kata yang baik dari seluruh dunia yang terwujud dalam Al-Quran. Bahasa terbaik adalah bahasa Arab. Sementara sifat sifat terbaik terhimpun dalam diri Rasul Saw. Tidak ada parsialitas antara Al-Qur'an dengan Rasul Saw.

Kata-kata dan peristiwa-peristiwa terbaik yang pernah lahir dari alam dan tindakan manusia-manusia dari Adam hingga menjelang Al-Qur'an turun---kata-kata tersebut disebut terbaik karena mampu mewakilkan suatu esensi. Kata-kata baik ini dimulai sejak manusia berbahasa, mengalir dalam sungai sejarah, hingga terhimpun dalam samudra Al-Qur'an.

Kata-kata selain kata-kata dalam Al-Qur'an sifatnya hanya kesepakatan, konvensi. Tetapi kata-kata yang telah dipilih dalam Al-Qur'an adalah himpunan paling baik dan satu-satunya pewakilan yang benar dari realitas dan tindakan. Yang pertama relatif dan terakhir mutlak. Yang pertama dapat dan yang terahir tidak dapat dirubah. Bila bahasa yang dimaksud Al-Attas adalah linguistik atau konvensi, maka itu bukanlah hal yang esensial. Bahasa adalah sesuatu yang terus berubah. Sementara esensi-esensi adalah tetap dan itu tidak perlu diislamisasi karena memang adalah islam.

Salah satu bagian dari proyek islamisasi Al-Attas adalah islamisasi bahasa. Proyek ini adalah naturalisasi kosakata bahasa Arab menjadi bahasa Melayu. Ini bukan Islamisasi tetapi Melayunisasi. Yang disebut sebagai Islamisasi adalah kosakata Melayu yang tetap dipakai dan maknanya yang diperbaiki. Karena banyak kosa kata Melayu yang telah kehilangan makna aslinya akibat dipakai untuk mewakilkan maksud yang berbeda. Demikian juga kata-kata yang tidak mendalam harus diberi pemaknaan baru supaya ideal dan semaksud dengan kata-kata yang dimiliki bahasa Arab. Misalnya kata 'tulus' dianggap tidak sesuai dengan kata 'iklash'

dalam bahasa Arab. Karena dianggap tidak sesuai, maka kata 'iklash' dinaturalisasi menjadi bagian dari kosakata Melayu. Islamisasi adalah menjadikan Islam sesuatu yang tidak Islam. Tetapi bila menggunakan istilah Islam yakni bahasa Arab dan menyingkirkan istilah Melayu yang identik, dalam sekup kata, maka itu namanya Melayunisasi. Dan bila dilihat dari keseluruhan bahasa Melayu, maka itu artinya penyusupan Islam. Islamisasi yang sesungguhnya, bila konsep ini layak, terkait linguistik, adalah mengubah makna sebuah kata menjadi lebih mendalam dan sesuai dengan maksud yang diinginkan pada sebuah kata. Jadi tindakan kaum sufi Melayu di masalalu bukan 'Islamisi' bahasa--sebagaimana dikatakan Al-Attas, tetapi Melayunisasi. Kata-kata sebagai suatu konvensi adalah alat. Kaena itu, yang perl diislamkan bukan kosakatanya, tetapi pengguna alat. Kalau pegguna alat terdegradasi, maka alat yang dimaksud akan ikut terdegradasi, dan bila arabisasi bahasa dilakukan, maka kosakata Al-Qur'an yang dipakai dalam proyek Al-Attas akan ikut terdegradasi.

Namun demikian, sebuah kata tidak akan berguna bila maknanya tidak mendasar. Degradasi dan promosi sebuah kata adalah tergantung pada pola pikir, lingkungan dan tindakan masyarakat pengguna kata tersebut. Kalaupun semua kosa kata Arab dinaturalisasi menjadi kosakata Melayu, bila masyarakatnya kurang berkualitas, maka semua kata yang dimelayunisasikan akan tetap tereduksi. Misalnya kata 'tawakal' yang merupakan melayunisasi dari kata '*tawakkal*' yang bermakna suatu tindakan berdasarkan niat, aksi dan hasil karena Allah menjadi usaha untuk kepentingan materi dengan niat menumpuk kekayaan bagi kalangan tertentu pengguna kata tersebut. Demikian juga kata 'iman' dapat pula dipakai untuk menggambarkan keyakinan masyarakat untuk menyembah pohon bila mereka menjadi pagan.

Maka sebuah kosakata adalah bergantung pada penggunanya. Karena itu yang lebih penting adalah menjadikan masyarakat bertauhid dengan baik, membentuk prinsip, paradigma dan sebagainya. Kalau tujuan yang penting ini dapat tercapai, maka setiap kosa kata Melayu sendiri akan terperbaiki maknanya dan menjadi lebih layak untuk mewakili maksud-maksud Islam sehingga tidak perlu melakukan Melayunisasi kosa kata Arab atau kosakata Al-Qur'an. Tetapi bila menganggap kosa Melayu tidak mampu mewakili kosakata-kosakata Al-Qur'an maka gunakan saja bahasa Arab. Dan ini adalah melayunisasi, bukan islamisasi.

Terkait sejarah, Al-Atas adalah tokoh yang paling kritis terhadap teori-teori sejarah tentang Nusantara yang dilahirkan oleh para sarjana Barat. Tetapi Al-Atas sendiri melakukan banyak kesalahan untuk mempertegas sebuah kebenaran. Misalnya saat dia ingin mengungkap asal kata 'samudra', malah menulis salah, mengacaukan, atau adalah kesepakatan Inggris tetapi tidak membuat penjelas karena sangat penting, saat menulis nama 'Meurah Seulu' menjadi 'Merah Silau'[31] dan menulis 'Perlak'[32] yang seharusnya 'Peureulak'. Pengubahan nama tempat atau nama orang dalam mengkaji sesuatu tanpa membuat keterangan kata dasarnya, apalagi sejarah, malah saat sedang mengkaji sesuatu berdasarkan pendekatan semantik, justru membuat kajian semakin kabur. Karena penyebutan dasar sebuah kata sangat sering membantu pelacakan asal-usul nama orang dan tempat.

Tentang sekularisme? Banyak kata yang muncul. Tetapi hampir sama banyaknya dengan hanya sebatas kata. Hanya sedikit kata yang merupakan wakil dari realitas, memiliki rujukan yang nyata. Salahsatu kegunaan filsafat adalah membuktikan sesuatu itu real, nyata, atau tidak. Contoh yang diberikan adalah 'kesempatan'. Maksud kata ini seperti suatu keajaiban yang muncul di luar hukum kebiasaan alam. Tongkat penyihir yang tiba-tiba dapat memunculkan hal aneh adalah gambaran yang walaupun kurang tepat tetapi tidak buruk amat. Setiap peristiwa memiliki sebab dan akibatnya. Kausalitas adalah hukum yang berlaku untuk menjelaskan setiap peristiwa. Artinya segala sesuatu adalah alamiah, tidak ada, misalnya 'kesempatan', sebab dia tidak ril. Filsafat membantu menyelesaikan masalah ini sehingga bila filsafat telah mampu membuktikan sesuatu itu ril, maka dapatlah dilanjutkan pengkajiannya. Tetapi bila sesuatu ternyata tidak ril, maka tidak ada gunanya melanjutkan pembahasan.

Sesuatu yang dianggap sebagai masalah, atau sebaliknya dianggap sebagai solusi perlu dibuktikan apakah ril atau tidak. Bila secara kesepakatan umum sesuatu dianggap sebagai masalah namun secara filsafat terbukti ternyata bukan masalah, maka berarti bukan itu masalahnya. Demikian pula sesuatu yang bila secara umum dianggap sebagai solusi tetapi ternyata filsafat membuktikan dia tidak ril, maka solusi itu pasti tidak berguna.

[31] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (*Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur: UTM Press, 2011), h. 12

[32] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (Kuala Lumpur: UTM Press, 2011), h. 37

Sekularisme menjadi solusi bagi kaum Kristen modern yang konsisten dengan sains. Sekularisme juga menjadi masalah bagi orang Islam belakangan. Tetapi apa sebenarnya sekularisme ini? Al-Attas mengatakan sekularisme berasal dari perpaduan dari dua kata yang bermakna 'kedisinian' dan 'kekinian'.[33] Kedisinian dan kekinian adalah limitasi tertentu dari ruang dan waktu yang tidak statis. Dalam pengertian lebih luas, sekularisme adalah aliran yang melepaskan keyakinan atas metafisika tertentu dari rasio. Keyakinan-keyakinan dogmatis dianggap perlu dibuang supaya nalar dapat lepas dari gangguan-gangguan waham sehingga dapat menghasilkan pengetahuan yang benar. Dengan melepaskan dogma-dogma agama, manusia dapat berfikir rasional dan praktis tanpa orientasi dogmatis. Al-Attas menolak pola pikir sekular karena menurutnya setiap orang berangkat dan menuju orientasi metafisik dalam melakukan setiap tindakan. Karena itu sekularisme adalah kebohongan, ketiadaan; karena dalam term filsafat, kekinian dan kedisinian berarti ketiadaan sebab. Kini dan di sini adalah bagian dari kategori aksiden. Pada realias, yang ada adalah gerak terus-menerus. Limitasi kini dan di sini hanya berlaku dalam kategori mental. Dalam prinsip identitas Aristotelian, mengunci identitas dalam konsep mental berarti menstatiskan sesuatu yang dinamis. Hal ini akan mengalami kekacauan, apalagi dalam kegiatan keilmuan dan aktualisasi keagamaan yang sifatnya dinamis. Bahkan Aristoteles sendiri sebagai arsitek logika formal harus mengingkari prinsip identitas yang dibangunnya dalam kegiatan keilmuan yang dibangunnya. Sehingga ia menjadi sasaran serangan Bacon. Lebih dari itu sekularisme adalah teori yang disemangati oleh oleh Ibn Rusyd dan Thomas Aquinas.

Ibn Rusyd dan Aquinas yang mempengaruhi hampir keseluruhan filsafat Barat Modern salah paham terhadap Ibn Sina. Mereka menganggap dualitas yang dimaksud Ibn Sina berlaku pada realitas luar, padahal dualitas dimaksud itu berlaku hanya pada wilayah pikiran. Mereka mengira aksidentalisasi eksistensi kepada esensi dimaksud Ibn Sina adalah seperti aksidentalitas warna kepada suatu zat. Sebab mereka sadar bahwa kesesuatuan realitas eksternal itu tunggal, tidak rangkap (kata ‘rangkap’ berasal dari kata Arab ‘*murakkab*’). Akibat kesalahpahaman, klasifikasi bagian mental dengan bagian eksternal menjadi terabaikan. Maka dari itu,

[33]Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (*Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), h. 16

sekularisme sebenarnya tidak ril. Kalaupun ada, maka hanya dalam realitas mental.

Kalau Al-Attas sendiri mengakui bahwa setiap entitas alam materi tidak putus dari Ilahiyah,[34] maka setiap sisi sains, apapun disiplinnya, kalau mengakui sains adalah aktual dan metafisika juga aktual, berarti sains linier metafisika, tidak rangkap. Al-Ghazali selaku tokoh yang dengan setia diikuti Al-Attas tidak memiliki masalah ketika memilah setiap disiplin ilmu karena sadar bahwa memilah antar disiplin dapat membuat disiplin itu semakin matang, bukan malah menganggapnya rangkap dengan metafisika. Kesadaran Al-Ghazali ini identik dengan keyakinan Kant bahwa metafisika adalah sains dan sains adalah metafisika, walaupun cara pendekatan saja yang berbeda. Karena pendekatan tentuntunya tidak berlandaskan epistemologi dan epistemologi adalah kerja inteleksi, kerja mental. Maka, parsialitas sains dengan metafisika hanya pada ranah konsep. Dan ini hanya untuk memudahkan eksplorasi.

Al-Attas mengatakan hanya hidayah saja yang menghantarkan pada kebenaran, bukan keraguan sebagaimana sumber energi kaum Barat.[35] Padahal teori keraguan ini dimulai oleh Al-Ghazali yang selanjutnya diwarisi Bapak Filsafat Barat Modern yakni Rene Descartes. Perbedaannya adalah, dalam pandangan Al-Ghazali, keraguan itu sendiri adalah sarana (alat, kendaraan, *tools*) dari Allah untuk mencapai hidayah. Sementara Descartes menjadikan keraguan itu sendiri sebagai sumber utama sehingga sering pemikir Barat selalu berujung pada keraguan juga.

Al-Attas[36] menilai keraguan adalah posisi netral antara kebenaran dengan kesalahan. Padahal dia adalah komentaror Hamzah Fansuri yang paling dipercaya. Dalam pandangan Hamzah, segalanya berasal dari *Al-Haqq*. Dia Tunggal dan tidak memiliki oposisi. Karena itu oposisinya tidak ada. Segala hal adalah dariNya. Keburukan hanyalah konsepsi mental manusia karena keterbatasannya. Keraguan hanyalah posisi proses gerak jiwa manusia meninggalkan satu stasiun menuju stasiun lainnya. Stasiun satu dengan yang lainnya adalah dari *Al-Haqq*.

Keraguan dalam kosep Al-Ghazali adalah fondasi ilmu dan bangun teori. Bila demikian, maka tidak ada ilmu yang dapat dipercaya dan tidak ada teori yang bisa diandalkan. Apatisme ilmu

[34] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (*Islam dan Filsafat Sains*, Bandung: Mizan, 1995), h. 20
[35] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (Bandung: Mizan, 1995), h. 30
[36] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (Bandung: Mizan, 1995), h. 31

melahirkan skeptisme dan kelemahan sebuah teori meruntuhkan semua bangun diskursus. Kekeliruan Al-Attas ini muncul dari hasrat kombinasi ontologi ‘irfan dengan epistemologi teolog. Dengan mengamati psikologi intelektualitas Al-Attas, dapat dilihat bahwa ia percaya pada ontologi ‘irfan, namun tidak ingin menggunakan epistemologi mereka karena epistemologi ‘irfan bercorak analogi. Corak ini tidak layak dalam diskursus filsafat. Hasilnya adalah pseudo filsafat.

Kategorisasi ‘irfan, hikmah dan kalam bukanlah sebuah kategor yang menjadi kategorisasi Positivistme. Bukan pula semata karena perbedaan epistemologi, yang mana ‘irfan sebagaimana mistisme umumnya berpijak pada analogi, hikmah sebagaimana filsafat umumnya berpijak pada akal sehat dan kalam sebagaimana teologi pada umumnya berpijak pada kitab suci. Lebih dari itu, ini adalah persoalan perbedaan ontologi.

Dengan penjelasan di atas, maka sekularisme adalah teori dan ideologi yang tidak memilik rujukan. Konsepsinyapun hanya sebuah manipulasi pikiran. Al-Attas sendiri menjawab prolem sekularisasi dengan proyek Islamisasi. Islamisasi sendiri adalah manipulasi atas manipulasi. Sains itu semunya berjalan atas dasar hukum alam yang merupakan manifestasi dari hukum Tuhan. Karena itu kalau mau melakukan Islamisasi, ya kepada saintis, bukan sains karena sains itu sendiri memang Islam.

Penjelasan di atas terkait tidak rangkapnya realitas eksternal mengapresiasi teori kausalitas Mulla Sadra yang konsisten dengan prinsip jasad sebagai aktualitas jiwa. Dan ternyata analogi yang lebih layak bukan nakhkoda dengan kapal tetap yakni seperti sebab susu pada keju. Ketika menjadi keju, maka susu otomatis berubah, tetapi dia tetap ikut secara utuh pada akibatnya yakni keju. Lebih indah lagi adalah analogi Hamzah Fansuri: *Yogya kau pandang kapas dan kain/ Keduanya wahid asmanya lain.* Namun, dalam analogi, tetap saja membuat maksud menjadi kabut. Karena, dalam konsep kita, 'perubahan' adalah hal yang tidak dikenal. Karena perubahan hanya pada kesan pengamat. Dalam dirinya, yang terjadi hanya gerak dan gerak. Perubahan itu hanya pada ketika pengamat memberi batas pada gerak yang terus menerus itu. Di samping itu, pandangan Ibn Sina sendiri sama sekali tidak terzalimi namun malah terelaborasi di sini. Hal yang lebih menarik adalah, betapa di sini kita dapat memahami konsep gerak substansi Mulla Sadra.

Tetapi untuk konsep Islamisasi Ilmu menurut Al-Attas, cara pandang Mulla Sadra sangat berguna. Dalam tinjauan konsep filsafat

Mulla Sadra, dapat mengajarkan kita bahwa maksud islamisasi ilmu Al-Attas adalah islamisasi pada tataran substansi sains, bukan pada tataran aksidennya. Islamisasi adalah penempatan kembali segala hal pada tempatnya masing-masing. Karena itu, dalam proyek islamisasi ilmu, Al-Attas bergerak dari bagaimana kita memandang manusia secara benar. Manusia harus dibimbing terus menerus supaya dia sadar dan selalu ingat akan fitrah dirinya. Manusia tidak bisa dipaksakan untuk loyal pada sesuatu yang tidak nyata. Manusia secara fitrah hanya memiliki loyalitas untuk dirinya. Setiap diri bertanggungjawab terhadap dirinya sendiri. Apapun yang dilakukan manusia, maka dia melakukan untuk dirinya. Sesuatu yang kembali kepada aksiden, maka sifatnya fana. Maka pemaksaan orientasi pada yang fana adalah nista dan zalim.Yang benarnya adalah segala sesuatu harus dimulai (motivasi) dari diri dan bertuju (orientasi) pada diri. 'Diri' yang dimaksud disini bukan 'aku' sebagai materi tetapi kepada *nafs*, jiwa, ruh. Sebab ruh itu adalah *tajalli* maka dia akan kembali pada Wujud[37]. Aksiden-aksiden adalah produk konseptual pikiran yang terjadi setelah terjadinya dualitas antara esensi dan eksistensi. Namun secara hakikat, dualitas itu tidak ada. Sebab, bila orientasinya adalah konsep, maka itu adalah ketiadaan. Pemikiran Heideggar sendiri yang mengaku menuju eksistensi, tetap saja sebuah esensi karena eksistensinya adalah eksistensi yang berada dalam konsep, dalam manusia. Kalau filsafat Barat Modern adalah logosentris, maka filsafat Heideggar adalah sebuah sistem berbasis pengosongan diri untuk menerima realitas yang hadir dari dalam diri. Bila diri tidak ditiadakan, maka tetap saja eksistesi yang muncul adalah eksistensi dari dalam diri, dan itu artinya eksistensi diri, bukan *Diri.*

Dalam disiplin pengetahuan sekalipun, adalah tidak layak kita memberi dualitas. Al-Qur'an sebagai sumber bagi konsep apapun terkait manusia tidak pernah membagi-bagi ilmu. Dalam Al-Qur'an, ilmu itu adalah cahaya dan cahaya itu berasal dari Allah SWT. Sementara segala disiplin yang banyak penggolongan dan kategorinya semuanya hanyalah hal fana. Segala disiplin itu sejatinya adalah satu yaitu untuk membimbing dan menyadarkan individu (*self*) akan asal, posisi dan kembalinya, artinya menyadarkan kepada Allah. Hal ini terkait konsep wujud yakni dianya tunggal (*wahdah*) sekaligus plural (*katsrah*).

[37] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (*The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 476-477

Dalam hal ini, Al-Attas menegaskan pemenuhan pendidikan manusia yang benar melalui ta'dib dapat dilakukan di universitas (*universe, kulliy*). Universitas adalah sebuah tempat seumpama mesjid di mana dianya tempat yang menjadi pusat segala aktivitas, maka universitas adalah tempat di mana pembekalan segala aktivitas diterapkan. Di Aceh, dayah adalah tempat sebagaimana universitas yang digambarkan Al-Attas. Belakangan pesantren telah banyak dibangun meniru konsep *dayah*. Namun sayangnya, sistem yang diterapkan pesantren adalah sistem tarbiyah dan ta'lim semata. Disiplin-disiplin eksak yang diajarkan juga bersifat sekularis. Sementara yang diinginkan Al-Attas adalah sebuah konsep universitas yang menerapkan sistem ta'dib.

D. PENUTUP

Dasar kekeliruan yang dibuat Syed Muhammad Naquib Al-Attas adalah kurang hati-hati dalam mengklasifikasi mazhab-mazhab Islam klasik. Terjadi banyak pencampuradukan dan generalisasi atas aliran-aliran yang sebenarnya kontradikif. Dalam tinjauan pemikiran Islam klasik secara rigid menunjukkan banyak bukti pengabaian atas titik temu dan titik perbedaan khazanah-khazanah keilmuan Islam. Kegalatan tersebut berimbas langsung menciptakan kesalahpahaman pembelajar pemikiran Islam yang belum mampu mendalami khazanal intelektual Islam klasik.

Klasifikasi umum hingga detail atas khazamanah-khazanah Islam sangat penting. Antara filsafat Islam (*hikmah*), teologi Islam (kalam) dan Mistisme Islam (sufi) harus dibedakan dengan jelas. Selanjutnya, filsafat Islam perlu dibagi dengan tegas menjadi, setidaknya tiga mazhab besar yakni filsafat Peripatetik Islam (masya'iyyah), filsafat Illuminasionisme Islam (Isyraqiyah) dan Hikmah Agung (Al-Hikmah Al-Muta'alliyah). Selanjutnya teologi Islam memiliki banyak aliran seperti Asy'ariah, Mu'tazilah dan Jabariah. Mistisme Islam perlu diklasifikasi secara jelas, yakni tasawuf falsafi, tasawuf amali dan tasawuf akhlaqi. Semua itu berlandaskan pada landasan ontologis dan sistem epistemologis yang berbeda.

Pengabaian atas klasifikasi-klasifikasi itu membuat pandangan ontologis dan epistemologis Al-Attas diragukan. Padahal dia telah menjadi repsesentasi utama para intelektuil Muslim Nusantara. Akibatnya banyak generasi muda yang sebenarnya punya semangat tinggi menekuni pemikiran Islam menjadi salam salah paham. Ini membuat gagasan-gagasan Al-Attas sangat mudah ditolak secara keseluruhan ketika muncul gelombang iltelektuil yang menekuni pemikiran Islam secara rigid dan mendalam sudi mengevaluasi pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas. ⟐

BAB III
KONTRIBUSI FILSAFAT ISLAM BAGI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

A. PENDAHULUAN

Filsafat Islam memberikan kontribusi besar bagi segala keilmuan. Karena itu filsafat Islam harus dijadikan landasan menyusun, mengembangkan dan mengevaluasi ilmu-ilmu. Khususnya ilmu humaniora, harus benar-benar menjadikan filsafat Islam sebagai landasan agar tidak terjebak dalam paradigma filsafat Barat yang hedonis dan materialis. Ilmu pendidikan Islam harus menjadikan filsafat Islam sebagai sumber ontologi dan epistemologinya agar menghasilkan filosofi dan praktik yang sesuai dengan fitrah manusia. Tulisan ini bertujuan mengulas secara umum tema-tema penting dalam berbagai aliran filsafat Islam. Selanjutnya diskursus umum filsafat Islam dijadikan fondasi pendidikan Islam.

Filsafat sebagai induk semua segmen ilmu pengetahuan sudah selayaknya dijadikan landasan bagi pengembangan segala disiplin ilmu termasuk ilmu-ilmu pendidikan. Pendidikan agama Islam sebagai sebuah disiplin ilmu pengetahuan harus terus-menerus melandaskan diri pada filsafat, khususnya filsafat Islam agar terbangun sebuah disiplin keilmuan yang memiliki fondasi yang teguh, sistem berfikir yang rigid dan dapat memberikan kontribusi nyata dalam menjalankan fungsinya sebagai bagian wadah pengempurnaan jiwa manusia.

Jasad adalah wadah pertama penyempurnaan jiwa manusia. Segala daya yang melibatkan jasad dalam proses penyempurnaan jiwa manusia harus dioptimalkan dan diberikan fasilitas yang sesuai. Pendidikan merupakan bagian dari wadah tersebut. Tujuan mendasar dari pendidikan Islam adalah menjadi fasilitator penyempurnaan jiwa manusia.

Tulisan ini ingin menjelaskan secara umum diskursus-diskursus penting dalam filsafat Islam dan sumbangsihnya bagi peletakan fondasi ontologi dan epistemologi pendidikan Islam.

B. IDENTITAS FILSAFAT ISLAM

Dalam anggapan sebagian pemikir, yang namanya filsafat Islam tidak ada. Mereka menolak hal demikian karena (1) menilai

karya filsafat yang dihasilkan para filosof Muslim bukanlah karya yang berbasis penalaran murni tetapi adalah penyesuaian dengan doktrin suci, yang dalam hal ini adalah Al-Qur'an dan Hadits. Di samping itu, ada pula kalangan yang menilai (2) istilah 'filsafat Islam' kurang layak. Sebagian di antara mereka menawarkan istilah 'filsafat Muslim'. Alasannya karena filsafat ini dihasilkan oleh para filosof yang beragama Islam. Sebagian lagi (3) menawarkan istilah 'filsafat Arab'. Alasannya karena dianggap karya filsafat yang dihasilkan disajikan dengan bahasa Arab. Sebagiannya lagi menawarkan istilah 'filsafat dalam dunia Islam'. Alasannya adalah karya filsafat ini didedikasikan dalam masyarakat Islam. Bagaimanakah klarifikasi persoalan ini?

Bagi sebagian kaum intelektual, filsafat Islam dianggap tidak memiliki kontribusi nyata terhadap berbagai persoalan kemanusiaan. Anggapan ini muncul karena mereka melihat objek kajian filsafat Islam terlalu abstrak, sangat melangit. Padahal diskursus-diskursus filsafat Islam itu sangat akurat sehingga benar-benar dapat memberikan kontribusi bagi pendidikan Islam. Apa sajakah objek kajian filsafat Islam dan benarkah tidak dapat memberi kontribusi terhadap berbagai persoalan yang dihadapi masyarakat?

Kata 'filsafat' berasal dari penggabungan kata Yunani '*Plilo*' yang berarti 'cinta' dan '*sophia*' yang berarti 'kebijaksanaan'. Jadi filsafat berarti cinta terhadap kebijaksanaan. Istilah ini pertama kali dimunculkan oleh Pythagoras (580-500 SM, lihat, Hadiwijono, 1980: 21). Namun istilah ini dipopulerkan oleh Plato (429-347 SM). Dalam dunia Islam, istilah filsafat sering disebut '*al-hikmah*' yang artinya adalah kebijaksanaan. Filsafat adalah kajian yang telah berkembang di Yunani ratusan tahun sebelum Masehi. Filosof pertama yang tercatat di Yunani adalah Thales (625-542 SM). Filsafat menjadi kajian yang menarik di Yunani karena menjadi alternatif dalam menjawab berbagai pernyataan tentang asal usul, faedah dan tujuan alam semesta. Sebelumnya di Yunani, dalam menjawab segala pertanyaan manusia tentang alam, mitologi memainkan peranan penting hingga ditinggalkan karena dianggap tidak masuk akal.

Dalam kronologi perkembangan filsafat di Yunani, orientasi alam sebagai objek kajian filsafat (kosmosentris) bergeser menjadi pikiran manusia (logosentris) dilakukan oleh Aristoteles (348-322). Menurutnya, alam sebagai objek kajian tetap saja bergantung pada subjek pengamat yaitu pikirannya. Oleh karena itu, menurutnya, hal yang lebih penting adalah memperjesan status dan hukum berfikir manusia. Setelah agama Kristen diterima kalangan luas, objek kajian

filsafat bergeser menjadi kepada Tuhan (teosentris). Tujuannya adalah menawarkan sistem berkeyakinan kepada Tuhan secara tepat tanpa dipengaruhi dogma. Dalam hal ini, St. Agustinus (354-430 M) adalah filosof yang banyak berperan.

Setelah agama Islam yang lahir di Jazirah Arab memperluas misinya hingga mencapai wilayah Barat, kalangan intelektual Muslim menterjemahkan karya-karya filsafat Yunani ke dalam dunia Islam. Tokoh terpenting dalam usaha ini adalah al-Kindî (800-870). Selain menerjemahkan, dia juga melakukan filterisasi dan modifikasi karya-karya filsafat Yunani sehingga tidak memiliki banyak pertentangan dengan Al-Quran dan Hadits.

Filosof Muslim selanjutnya yang melakukan kajian serius terhadap filsafat adalah Al-Farabî (872-950). Dia membahas tentang perbedaan eksistensi (*wujûd*) dan esensi (*mahiyah*)[38]. Kajian ini adalah objek vital dalam filsafat Islam. Tema ini adalah penjelasan terhadap kajian Aristoteles yang belum belum tuntas dibahas.

Selanjutnya Ibn Sînâ (980-1037) melakukan sebuah kajian yang sistematis dan holostik dalam filsafat. Dia memperjelas tema-tema filsafat di masa lalu sehingga sesuai dengan kaidah hukam penalaran. Ibn Sînâ memulai dengan klarifikasi logika, matematikan dan matefisika. Dia juga menulis tentang ilmu kedokteran yangmana tema ini terus dikaji dan dipraktikkan di Timur dan Barat ratusan tahun setelahnya. Ilmu kedokteran yang diwariskan Ibn Sînâ telah mengilhami ilmu kedokteran modern hingga kini.

Setelah Ibn Sînâ, Imam al-Ghazali (1059-1111) muncul dengan kritiknya terhadap berbagai tema yang dibahas Ibn Sînâ yang dianggapnya bertentangan dengan akidah Islam. Al-Ghazalî mewariskan sistem filsafat cahaya yang menginspirasi para filosof setelahnya terutama Syihab al-Dîn Suhrawardî (1153-1191). Sekalipun memiliki beberapa kekeliruan logika dalam menegaskan filsafat gradasi cahaya yang merupakan ciri khas ajarannya yang dianggap sebagai salah satu mazhab terbesar dalah dunia filsafat Islam, Syihab al-Dîn Suhrawardî tetap memberi inspirasi kepada filosof terbesar setelahnya yaitu Mullâ Şadrâ (1572-1640) dalam merumuskan sistem filsafat tertinggi (*al-Hikmah al-Muta'alliyah*) terutama dalam perumusan sistem gradasi eksistensi (*tasykik al-wujûd*).

Di Barat, Ibn Rusyd (1126-1198) merespon al-Ghazalî dengan mengkritiknya kembali dan memberikan pembelaan terhadap Ibn

[38] Toshihiko Isutzu, *StrukturMetefisika Sabzawari*, Bandung: Pustaka, 2003, h. 19.

Sînâ. Ibn Rusyd yang juga seorang ahli fiqih dan ilmu kedokteran telah menginspirasi perkembangan kembali keilmuan di Barat. Bahkan di sana pernah berkembang mazhab Averroes yang merupakan mazhab yang dibangun berdasarkan sumbangan pemikiran dan gagasan Ibn Rusyd.

Sekalipun banyak dikritik oleh cendikiawan Muslim terutama ahli fiqih dan teolog, sumbangan pemikiran filsafat Ibn Sînâ tetap saja dipelajari oleh sebagian kaum Muslim. Pemikiran logika dan epistemologi Ibn Sînâ memang sangat sulit dipahami sehingga memunculkan banyak kekeliruan dan salah paham.

Nasr al-Dîn Thusî (1201-1272) adalah orang pertama yang berhasil memperjelas pemikiran eksistensi (*wujûd*) dan esensi (*mahiyah*) yang disinggung Ibn Sînâ. Sehingga Mullâ Şadrâ tidak lagi terlalu sibuk mengklarifikasi berbagai tema logika dan epistemilogi yang diwaskan Ibn Sînâ. Mullâ Şadrâ melakukan sintesa terhadap seluruh tema yang diwariskan para intelektual Muslim sebelumnya. Dia merespon pandangan kaum teolog, sufi dan filosof dan mendirikan mazhab filsafat *al-Hikmah al-Muta'alliyah*. Oleh para pendukungnya, Mullâ Şadrâ dianggap telah berhasil mempejelas segala persoalan yang pernah muncul dalam sejarah pemikiran Islam.

Mullâ Şadrâ membangun filsafatnya dengan empat fondasi yaitu *ashalatal-wujûd, ittihad aqil wa ma'qul, taskik al wujûd* dan *al-harakah al-jawhariyah*. Setelah Mullâ Şadrâ, muncul Mulla Hadi Sabzawarî (17971878) yang secara umum mendukung seluruh ajaran Mullâ Şadrâ. Mulla Hadi Sabzawarî memberi banyak inspirasi kepada filosof Muslim modern dari India yaitu Sir Muhammad Iqbal (1877-1938). Sekalipun menuai banyak kritik dari pemikir Islam Iran setelahnya seperti Murtadha Mutahhari, setidaknya Sir Muhammad Iqbal telah berhasil menginspirasi banyak pemikir Islam di abad ke 20 termasuk di Indonesia. Hampir semua karya tentang pemikiran Islam yang dihasilkan pemikir tentang Islam di Indonesia mencantumkan nama Sir Muhammad Iqbal dalam referensi karyanya.

Tema-tema yang direspon para pemikir Muslim Nusantara adalah tentang sekularisme, modenitas, islamisasi ilmu, politik Islam, perumusan kembali sistem pendidikan Islam dan belakangan adalah ekonomi Islam.

Adapun objek -objek yang direspon dan dikaji oleh para filosof Muslim adalah megenai apa saja yang ada (*mawjûdat, lihat* Yazdi, 2003: 43-44). Objek-objek yang ada dalam pandangan filsafat

Islam tidak saja hanya yang terindrai (material) tetapi juga yang tidak terindrai (immaterial) sejauh objek tersebut dapat dibuktikan keberadaannnya.

Dalam filsafat Islam, objek kajiannya adalah Tuhan, manusia dan alam. Manusia memiliki segmen luas dalam kajiannnya sebab dia terdiri dari dua insur yang integral yaitu jasmani dan rohani. Unsur rohani manusia melingkupi banyak hal seperti akal, jiwa dan hati. Salah satu aspek kajian tentang akal manusia yaitu sistem penalarannya. Dari rumusan sistem penalaran yang ideal, segala turunan ilmu pengetahuan dapat diklarifikasi secara benar sesuai dengan kaidah umum pemikiran. Aspek yang dapat direspon dari sistem kebenaran berfikir adalah segala persoalan kemanusiaan seperti politik, ekonomi, sosial, bahasa dan lain sebagainya. Oleh karena filsafat Islam member kontribusi hampir pada semua tema.

Untuk menjawab tudingan filsafat Islam tidak lebih dari pengukuhan atas doktrin-doktrin Al-Qur'an dan Hadits, perlu dikhasifikasi pembagian pemikiran dalam Islam. Dalam sejarah pemikiran islam, terdapat tiga bagian terpenting yaitu filsafat, teologi dan tasawuf. Fondasi filsafat adalah akal. Dalam filsafat, landasan utamanya adalah akurasi logis. Teologi fondasinya adalah teks suci (Al-Qur'an dan Hadits). Tasawuf fondasinya adalah intuisi mistis. Filsafat juga mendiskursus teks suci dan intuisi mistis, tetapi dipahami berdasarkan akurasi logisnya. Teologi juga mendiskursusukan filsafat dan intuisi mistis, tetapi diterima hanya sebatas kesesuaiannya dengan teks suci yang umumnya dipahami secara literal. Teologi sering tampil paradoks dalam menyusun proposisi dalam rangka meneguhkan doktrin. Tasawuf dibagi menjadi tasawuf amal yang berfokus pada praktik suluk, tasawuf akhlak yang berfokus pada perbaikan sikap dan tasawuf falsafi yang berfokus pada diskursus pemahaman teoritis pada intuisi. Oleh karena itu, tidak dapat diterima tudingan filsafat Islam bertujuan untuk meneguhkan teks suci. Karena peran demikian adalah perannya teologi atau dalam Islam disebut dengan ilmu kalam.

Tawaran filsafat Muslim bagi filsafat Islam tidak sesuai. Filsafat tidak mengusung ungsur teologis. Istilah Muslim mengacu pada agama seseorang. Bahkan dalam diskursus filsafat Islam, terdapat filsuf yang tidak beragama islam seperti Moses maunomedes yang beragama Yahudi.

Tawaran istilah filsafat Arab bagi filsafat Islam juga tidak dapat diterima. Memang benar karya-karya penting tentang filsafat seperti *Asy-Syifa* karya Ibn Sina, *Hikmah Al-Isyraq* karya Syihabuddin

Suhrawardi dah Hikmah Muta-alliyah karya Mulla Sadra dutulis dalam bahasa Arab. Tetapi bahasa Arab oleh filsafat Islam hanya dipakai sebagai sarana komunikasinya. Lagi pula, filsafat Islam tidak sebagaimana filsafat yang dipahami dalam kerangka filsafat analitik. Filsafat Islam berkokusp pada eksistensi realitas, bukan ketepatan kaidah bahasa. Bahkan para filosof terbesar dalam filsafat Islam bukan berkebangsaan Arab. Sehingga istilah filsafat Arab benar-benar kurang sesuai bagi filsafat Islam.

B. DISKURSUS PENTING DALAM FILSAFAT ISLAM

Al-Kindi adalah filsuf pertama yang tercatat dalam literasi filsafat Islam. Sebagai filsuf pertama, Al-Kindi harus berjuang keras untuk meyakinkan para ulama untuk menerima filsafat. Umumya ulama menolak filsafat dengan alasan, segala persoalan manusia sudah dapat dijawab oleh Al-Qur'an dan Hadits. Dalam hal inilah Al-Kindi terus-menerus berusaha memberikan argumentasi bahwa filsafat tetap penting bagi keilmuan dan kemanusiaan.

Filsafat yang menjadikan argumentasi rasional sebagai fondasinya tetap dibutuhkan kaum Muslim sekalipun mereka telah memiliki teks suci. Bila dihadapkan pada perdebatan dengan orang-orang yang tidak percaya pada teks suci, maka penjelasan teologis tidak akan berlaku bagi orang tesebut. Di sinilah filsafat dibutuhkan. Kepada orang yang tidak percaya teks suci tetapi tidak menolak landasan berpikir rasinal, maka argumentasi-argumentasi filsafat dapat diandalkan untuk berhadapan dengan orang tersebut.

Al-Kindi mengemukakan tiga argumentasi untuk membuktikan eksistensi Tuhan. Pertama adalah kebaharuan alam. Kedua adalah keanekaragaman wujud. Ketiga adalah keteraturan alam[39]. tiga argumentasi tersebut berangkat dari teori Kausa Prima yang dirumuskan Aristoteles.

Mengenai pandangannya tentang manusia, Al-Kindi mengatakan jiwa itu tunggal, tidak tersusun dan tidak berukuran. Hubungan jiwa dengan Tuhan seperti hubungan matahari dengan cahayanya. Dia mengatakan jiwa itu tidak ikut musnah ketika jasad hancur.

Tentang akal, Al-Kindi membaginya menjadi empat: Akal Pertama, yang bersifat ilahiyah, yang membuat akal potensi menjadi aktual. Selanjutnya adalah akal potensi, yang bersifat murni yang

---

[39] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam dan Filosofnya*, Jakarta: Rajawali Pers, 2009, 59.

belum menerima bentuk-bentuk indrawi. Selanjutnya adalah akal perolehan, yakni akal yang membuat akal potensial menjadi aktual. Terakhir adalah akal aktual, yakni tempatnya konsepsi dan penalaran.

Al-Kindi juga membahas persoalan logika dengan sangat baik yang merupakan warisan dari Aristoteles. Pendasaran argumen-argumennya dengan logika membuat dia digolongkan sebagai filosof beraliran peripatetik bersama Al-Farabi, Ibn Sina dan beberapa filosof lainnya[40].

Setelah Al-Kindi, muncullah Al-Farabi yang meneruskan filsafat Islam. Selain berperan ber=sar dalam mengembangkan filsafat Al-Kindi, Al-Farabi berkonsenterasi pada filsafat politik. Buku Al-Farabi yang secara detil membicarakan politik adalah *Mabadi' Ara Aahl Madinah Al-Fadhilah*. Pemikiran politik Al-Farabi diinspirasikan oleh para filosof sebelumnya seperti Al-Kindi, Aristoteles dan terutama adalah Plato. Dia menyerap sangat banyak pandangan politik dari filosof terakhir disebutkan namanya ini.

Al-Farabi menyatakan negara itu seperti sebuah anggota tubuh yang saling terkait satu-sama lain, apabila satu bagian merasakan sakit, keseluruhan bagian lainnya juga merasakan penderitaan.

Seperti anggota tubuh yang sentralnya adalah hati dan pikiran, maka dalam sebuah negara ada kepala negara sebagai tingkat pertama. Tingkat kedua adalah tentara dan pegawai negara yang dianalogikan dengan organ-organ yang berhubungan langsung dengan hati. Tingkat ketiga adalah para petani dan pedagang yang juga bekerja untuk kepentingan sebuah negara. Setiap warga yang bertugas sebagai pegawai negara atau tentara tidak boleh memiliki kepemilikan individu karena kebutuhan mereka sepenuhnya dijamin oleh negara. Sementara kelas petani dan pedagang boleh memiliki kekayaan individu. Setiap warga negara harus bekerja sesuai dengan peran dan fungsi masing-masing tetapi mereka tidak boleh ikut serta dalam pemerintahan.

Setelah Al-Farabi muncullah filosof terbesar aliran Peripatetik dalam dunia Islam bernama Ibn Sina. Dia berperan besar dalam menyempurnakan logika formal yang diwariskan Aristoteles. Filosuf ini sangat konsisten dengan prinsip akal sebagai jantung filsafat. Ibn Sina menggolongkan dua bagian filsafat yakni ilmu

[40] Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 27

teoritis dan ilmu praktis. Keduanya bertujuan untuk menyempurnakan jiwa. Dalam pandangan tentang jiwa, menurut Ibn Sina, tidak memiliki relasi mutlak dengan tubuh. Argumennya adalah, bila diumpamakan ada orang yang tidak sedang mengkonsepkan apapun, atau tidak sedang menginderai apapun, dia tetap sadar akan dirinya. Karena itu menurutnya ini adalah kesadaran jiwa. Di samping itu, kalau ada anggota badan yang diamputasi, maka kesadaran seseorang tentang dirinya tetap saja utuh. Jasad yang berubah-ubah juga tidak merubah utuhnya kesadaran tentang diri. Bila seseorang sedang fokus kepada sesuatu, maka dia melakukannya dengan segenap dirinya. Dan itu dilakukan oleh jiwanya. Manusia melakukan apapun dengan jiwanya. Anggota badan hanyalah perangkat yang dikuasai jiwa sebagai instrumen saja persis seperti masinis bagi kereta api[41].

Dalam pandangan Ibn Sina, jiwa itu baharu yang baru ada setelah adanya badan. Sebab bila tidak, maka jiwa itu hanya satu. Dan jiwa mustahil hanya satu karena tiap orang memiliki jiwa masing-masing. Sebab kalau satu jiwa berada pada banyak badan itu mustahil, karena jiwa itu baru ada ketika adanya badan oleh setiap masing-masing individu. Setelah mati, jiwa itu tetap berbeda-beda seperti ketika di badan. Dengan demikian jelaslah bahwa jiwa merutut Ibn Sina adalah kesempurnaan jasad. Jasad menjadi sempurna dengan adanya jiwa.

Selanjutnya Ibn Sina membagi tiga kategori daya jiwa yakni jiwa nabati, jiwa hewani dan jiwa insani. Jiwa nabati adalah daya yang dimiliki tumbuhan, hewan dan manusia, yang meliputi *daya menyerapnutrisi*, yakni daya merubah makanan menjadi nutrisi untuk menjadi bagian-bagian tubuh. Selanjutnya *daya tumbuh*, yakni daya menyesuaikan tubuh menjadi berkembang dan seimbang yang diambil dari makanan. Dan terakhir adalah daya *reproduksi*, yakni daya mengolah sesuatu dari tubuh untuk menciptakan sesuatu yang memiliki potensi berwujud sama dengan diri.

Jiwa hewani adalah daya yang ada pada hewan dan manusia. Jiwa ini merupakan kesempurnaan awal tubuh alamiah yang *bergerak karena keinginan* dan *daya persepsi* melalui panca indera. *Daya imajinasi*, yakni daya menyimpan dan mengolah gambar-gambar hasil persepsi. *Daya estimasi*, yakni daya menangkap hal-hal abstrak yang terlepas dari gambar dan materi, juga daya tarik hasrat, seperti syahwat dan daya emosi. Misalnya rasa haus yang muncul seketika tanpa persepsi maupun imajinasi terhadap apapun.

[41] Miswari, *Filsafat Terakhir*, (Lhokseumawe: Unimal Press, 2006), h.130.

Jiwa insani disebut juga jiwa rasional. Daya ini adalah sistem inteleksi atau penalaran yang hanya dimiliki manusia. Jiwa ini melaksanakan tindakan berdasarkan pada keputusan pikiran. Pikiran ini terbagi menjadi pikiran praktis yakni daya pemutusan tindakan, atau disebut perilaku moral dan pikiran teoritis yakni pikiran bawaan. Daya ini memiliki empat tingkatan. (1) akal hayula, yakni akal yang memiliki potensi untuk berpikir, namun belum diaktualisasikan untuk berpikir; (2) akal malakat, yakni akal yang dilatih untuk menerima hal-hal abstrak, (3) akal aktual, yakni akal yang telah mampu berpikir tentang hal-hal abstrak, dan: (4) akal mustafad, yakni akal yang mampu menerima limpahan Akal Aktif[42].

Al-Kindi, Al-Farabi dan Ibn Sina digolongkan sebagai filosof Muslim beraliran Peripatetik. Selanjutnnya datang Syihabuddin Suhrawardi dengan menunjukkan kelemahan-kelemahan penalaran sistem peripatetik. Bagi Suhrawardi, yang paling penting dalam filsafat adalah kemampuan melihat atau mengalami Realitas Hakiki. Namun demikian, Suhrawari tetap menegaskan bahwa filsuf yang baik adalah yang mempu mengalami Realititas sekaligus memiliki kemampuan penalaran dan argumentasi yang tepat atas Realitas.

Terakhir adalah Mulla Sadra. oleh para pendukungnya dia dianggap telah berhasil menuntaskan segala persoalan dalam pemikiran Islam. Mulla Sadra membangun filsafat Hikmah Muta'alliyah dengan empat sistem perjalanan atau disebut dengan *Asyfar Arba'ah.* Pertama *min al-khalq ila al-Haqq*, yaitu perjalanan dari alam duniawi menuju realitas Ilahi. Kedua adalah *bi al-Haqq fi al-Haqq*, yaitu perjalanan menuju kesempurnaan dalam Sifat-sifat Ilahi. Ketiga *adalah min al-Haqq ila al-khalq bi al-Haqq*, yaitu berjalanan bersama al-Haqq dengan melihat-Nya pada makhluk-makhluk. Keempat *fil al-khalq bi Al-Haqq*, yaitu membimbing masyarakat menuju Ilahi.

C. KONTRIBUSI FILSAFAT ISLAM BAGI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

Sangat banyak aspek kehidupan manusia yang dikonstruksi berdasarkan pengaruh filsafat Islam. Di samping itu, filsafat Islam juga dapat memberikan kontribusi dalam memecahkan segala persoalan yang dapat direspon dengan ilmu-ilmu humaniora[43]. Setidaknya ada tema yang benar-

[42] Miswari, *Filsafat…* h.131.

[43] Musin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Misbah Yazdi*, Jakarta: Sadra International Institute, 2011, h. 321.

benar urgen yang dapat direspon filsafat Islam, yaitu ilmu pengetahuan (sains), pendidikan dan etika. Tiga segmen ini merupakan aspek penting karena merupakan permasalahan besar yang sedang dihadapi masyarakat umumnya dan khususnya masyarakat Muslim. Ketiga tema ini adalah merupakan tema urgen sehingga bila dapat diberikan solusi yang baik, maka diharapkan dapat menjadi lokomotif untuk menggerakkan seluruh sendi kehidupan masyarakat ke arah yang sesuai dengan cita-cita ideal Islam.

Sains atau ilmu pengetahuan yang berkembang dewasa ini adalah sains yang berbasis paradigma empiris-materialis. Sains semacam ini hanya mengakui aspek yang terindrai sebagai satu-satunya realitas yang ada[44]. Sains perspektif ini muncul akibat ketidakpercayaan terhadap keberadaan alam selain yang terindrai dan yang dapat dinalar. Sehingga sains demikian hanya mengorientasikan manusia pada pemenuhan kebutuhan material. Manusia juga dianggap hanya terdiri dari unsur material. Pencerabutan eksistensi manusia dari aspek batiniyahnya berakibat pada kenestapaan masyarakat modern yang kehilangan orientasi asli keberadaannya di muka bumi.

Paradigma materialis yang diyakini ilmuan Barat sangat berbeda dengan yang diyakini para filosof Muslim. Mereka tidak hanya meyakini eksistensi alam materi, tetapi juga eksistensi alam immaterial. Bahkan umumnya filosof Muslim meyakini eksistensi alam immaterial lebih vital daripada alam materal. Dengan demikian, para filosof Muslim tidak hanya mempertimbangkan aspek material, tetapi juga aspek immaterial sebagai dua aspek integral dalam diri manusia[45]. Karena itu berbagai wacana muncul dari para intelektual Muslim untuk merumuskan kembali tradisi keilmuan Islam yang seusi dengan paradigma ideal Islam.

Mulyadhi Kartanegara telah melakukan kajian yang hati-hati terhadap perkembangan sains dalam dunia modern sehingga dia menyimpulkan, alih-alih sains menjadi solusi terhadap persoalan hidup manusia, malah sains dalam perspektif modern malah akan semakin menjerumuskan manusia kepada keterasingan dalam keramaian. Oleh karena itu, Mulyadhi Kartanegara mengingatkan masyarakat modern terutama kaum Muslim untuk mengenang kembali khazanah keilmuan yang pernah dikembangkan para filosof Muslim.

Sebenarnya setiap tema keilmuan berlandaskan pada satu bangun keilmuan yang sama. Semua ilmu itu pada prinsipnya berasal dari satu sumber. Perbedaannya hanyalah pada fokus bagian dan segmen orientasinya saja. Sisten gradasi *wujûd* dan manifestasi cayaha yang diajarkan Mullâ Ṣadrâ

[44] Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 47.

[45] Al-Attas, *Historical…,* h. 141

dan Syihab al-Dîn Surawardî kiranya dapat dijadikan sebagai inspirasi dalam memperbaiki paradigma keilmuan dalam masyarakat Muslim. Di samping itu, sistem epistemologi yang popular dewasa ini yang berasal dari sistem epistemologi Barat juga perlu ditinggalkan. Islam memiliki sistem epistemologi yang tidak hanya menjadikan indra dan nalar sebagai sumber pengetahuan sebagaimana yang diyakini ilmuan Barat, tetapi juga meyakini wahyu dan intuisi sebagai sumber pengetahuan.

Selain memberi kontribusi dalam pelurusan paradigma sains, filsafat Islam juga memberikan peran yang sangat signifikan dalam merakit sistem yang baik untuk dunia pendidikan. Pendidikan merupakan substansi dalam membentuk peradaban. Karena itu sistem pendidikan yang berasal dari kaidah Islam akan melahirkan masyarakat yang sesuai dengan cita- cita Islam.

Pendidikan adalah sebuah orientasi membentuk paradigma dan watak manusia. Karena objeknya adalah manusia, maka aspek paling penting yang perlu diperhatukan adalah jiwa. Karena jiwa merupakan substansi yang ada dalam diri manusia. Segala sikap dan tindakan manusia ditentukan oleh jiwanya. Karena itu, Mullâ Şadrâ menegaskan bahwa jiwa merupakan penggerak daripada unsur material[46].

Filosof Muslim selalu memberikan perhatian yang serius dalam mengkaji tentang jiwa manusia. Salah seorang filosof modern yang pemikirannya memberi sumbangan besar terhadap pendidikan adalah Muhammad Iqbal. Filosof asal Pakistan ini mengulas jiwa manusia secara seksama. Jiwa atau dalam istilahnya disebut *khudi* atau ego, adalah aspek terpenting yang karaktesistiknya perlu dipahami dengan baik. Menurutnya ego merupakan esensi dari pribadi seseorang. Dia menegaskan bahwa kepribadian seseorang haruslah kukuh dan orisinil sehingga mampu menjadi motor penggerak bagi individu-individu lain. Menurutnya, merosotnya wibawa kaum Muslim adalah diakibatkan karena merosotnya kesadaran kaum Muslim akan ketinggian jiwa mereka. Karena itu dia mengingatkan supaya setiap individu kaum Muslim harus memiki kepribadian yang kukuh sehingga tidak terserat oleh arus kebudayaan Barat yang tentunya merugikan Islam dan kaum Muslim. Antara pembentukan individu dengan masyarakat hubungannya simultan. Karena satu individu memperoleh totalitas sarana pendidikannnya dalam masyarakatnya. Maka bila setiap individu karakternya dibentuk sesuai dengan prinsip dasar kemanusiaan, maka akan melahirkan masyarakat yang beradab. Dalam masyarakat

[46] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, (Bandung: Pustaka, 2000), h. 264.

yang beradab ini, suatu individu dapat menuai efek yang tentunya positif. Demikian seterusnya. Karena itu, Syed Muhammad Nuquib Al-Attas sangat menekankan pentingnya adab. Menurutnya kehilangan adab adalah faktor paling penting daripada rusaknya kebudayaan kaum Muslim[47]. Baginya tujuan pendidikan tidak lain daripada tercapainya kesempurnaan sebuah per-adab-an.

Melalui pinsip *harakah jawhariyah* yang dibagun oleh Mullâ Şadrâ, dapat dibangun orientasi pendidikan seutuhnya yaitu sebuah proses penggerakan jiwa. Prinsip ini sesuai dengan ajaran Muhammad Iqbal yang banyak mengambil inspirasi dari Mulla Mulla Hadî Sabzawarî. Menurutnya, sekalipun raga telah mati, jiwa manusia akan terus menerus bergerak. Bahkan setelah manusia masuk surga, jiwanya tetaplah tidak berhenti bergerak.

Karena pendidikan sesungguhnya adalah tentang kualitas jiwa yang terus bergerak, maka perlu ditekankan bahwa pendidikan bukanlah suatu proses transformasi selayaknya pemindahan suatu barang ke tempat yang lain. Karena itu, konsep kesatuan antara yang mengetahuan dan yang diketahui dalam prinsip *ittihad aqil wa ma'qul* milik Mullâ Şadrâ perlu dirumuskan kembali dengan berorientasi pada pembentukan paradigma pendidikan di Indonesia.

Tercapainya tujuan pendidikan adalah terbentuknya adab (etika) yang luhur. Salah satu segmen yang dapat merasakan sumbangan langsung karya para filosof Muslim adalah bidang etika. Memang Al-Qur'an dan Hadits telah memberikan pedoman kepada manusia dalam segala tindakan. Namun demikian, karya-karya para filosof mengenai etika dapat dijadikan panduan praktis dalam melakukan segala macam tindakan. Karya Imam Al-Ghazali berupa kitab *Ihya Ulumuddin* sebagian besarnya adalah berbicara tentang kaidah etika yang idealnya dilakukan manusia terutama kaum Muslim. Karya ini telah menjadi rujukan kaum Muslim dalam berkhlak.

Di zaman Modern, pengikut Mullâ Şadrâ, Murtadha Mutahhari dan Sayyid Mujtaba Musawi Lari, telah merumuskan sistem etika ideal bagi kaum Muslim dalam segala bidang kehidupan seperti keluarga, tempat kerja dan lain sebagainya. Dia juga memberikan panduan kepada masyarakat Muslim tentang bagaimana menanggapi modernisasi.

[47] Syed Muhammad Nuquib Al-Attas [ed], *Aims and Objectivesof Islamic Education*, (Kuala Jeddah: King Abdul Aziz University,1979), h. 1

Dalam hal ini, pengikut Mullâ Şadrâ lainnya, Seyyed Hossein Nasr, juga menyinggung tentang tema serupa. Baginya, manusia modern telah mengalami nestapa yang luar biasa akibat arus modernitas yang hanya mementingkan aspek material manusia dan mengabaikan aspek lain yang lebih penting yaitu ruhani[48]. Menanggapi hal ini, dia menawarkan masyarakat modern untuk merubah paradigmanya. Masyarakat modern harus menyadari bahwa tujuan berkehidupan bukan untuk memenuhi desakan nafsu tetapi untuk menunaikan tuntutan rohani. Pemenuhan kebutuhan jasmani hanyalah sekedar untuk dijadikan sarana dalam mencapai tujuan yang lebih esensial yaitu pemenuhan kebutuhan rohani.

Filsafat Perreniel adalah aliran filsafat yang berkembang pada abad ke 20 oleh para cendikiawan Barat seperti Fritjof Scoun dan Martin Lings. Tujuan daripada aliran ini adalah mengembalikan kesadaran masyarakat Barat dan Modern akan pentingnya metafisika dalam kehidupan manusia. Filsafat ini menghimpun segala ajaran mistik yang ada dalam beberapa agam besar dunia.

Sementara itu Seyyed Hossein Nasr sendiri menawarkan tasawuf yang merupakan ajaran mistisme Islam sebagai bagian dari solusi kenestapaan yang dihadapi masyarakat modern. Melalui Seyyed Hossein Nasr, para pengkaji filsafat dan Mistisme Islam dapat mengambol inspirasi dalam menawarkan ajaran-ajaran kaum sufi yang sangat samai dalam sejarah intelektual Islam. Di Nusantara sendiri, kaum sufi telah memainkan peran yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat pada masanya. Adalah sangat perlu ajaran ini disajikan kembali dalam tampilan yang lebih menarik serta diorientasikan sesuai dengan kebutuhan masyarakat Muslim Nusantara dewasa ini. Hal ini hanya bisa dilakukan bila kita memiliki bekal pengetahuan filsafat dan tasawuf yang baik dan kemampuan analisa problematika masyarakat masa kini. Sehingga kearifan sufi di masa lalu dapat menarik minat masyarakat modern yang mengalami kegalauan akut. Ajaran kaum sufi adalah alternatif terbaik bagi dilema masyarakat dewasa ini[49].

D. KESIMPULAN

Mulyadhi Kartanegara mengemukakan tiga alasan kenapa filsafat yang berkembang dalam dunia Islam yang menggunakan bahasa Arab itu benar-benar dapat disebut sebagai filsafat Islam. *Pertama* adalah kenyataan bahwa dalam masyarakat Muslimtelah dirumuskan sistem teologi dan fiqih yang menjadi prinsip berkehidupan masyarakat Muslimsehingga filsafat

[48] Seyyed Hossein. *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim*, (Bandung: Mizan, 1995), 214.

[49] Abdul Munir Mulkan, dalam *Begawan Muhammadiyah*, editor: Tanthiwi, Jakarta: PSAP, 2004), h. 163

harus mengalami penyesuaian dengan kedua kaidah ini. Maka dengan ini terjadilah "pengislaman filsafat" sehingga nuansanya menjadi sangat berbeda dengan filsafat yang berlaku di Yunani.

Kedua, para filosof Muslim telah melakukan kritik signifikan terhadap tema paling vital yang dibahas oleh para filosof besar Yunani. Misalnya Ibn Sînâ yang secara tajam melakukan kritik terhadap Aristoteles sekalipun dia sendiri dimasukkan sebagai filosof beraliran peripatetik. *Ketiga*, para filosof Muslim telah melahirkan objek kajian filsafat yang tidak pernah disentuh oleh para filosofYunani. Misalnya filsafat kenabian (*nubuwwah)* sebagaiman dirumuskan oleh Al-Farabi dan Mullâ Ṣadrâ.[50]

Dari ketiga alasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa filsafat yang berkembang dalam masyarakat Muslim dapat disebut sebagai 'filsafat Islam' karena telah sangat berbeda dengan filsafat yang pernah berkembang di Yunani. Bahkan belakangan, kalangan orientalis seperti Luis Massignon, Henry Corbin, Annemarie Schimmel dan lainnya telah mempertegas eksistensi filsafat Islam melalui kajian mereka yang serius dan mendalam.

Kontribusi lain yang dapat diberikan filsafat Islam sangat banyak. Selain beberapa kontribusi yang telah disebutkan dalam makalah ini, khazanah filsafat Islam menyimpan berbagai kekayaan yang belum tergali hingga hari ini. Karena itu, diperlukan kajian yang lebih serius dan mendalam terhadap para filosof Muslim sehingga buah pikir yang belum dikaji dan dijelaskan dapat disajikan. Oleh karena itu, diperlukan pelacakan yang lebih luas dan lebih mendalam terhadap karya para filosof yang telah dikenal. Di samping itu, diperlukan juga pelacakan terhadap para filosof Muslim yang namanya belum dikenal kalangan luas. Karya-karya mereka perlu diteliti secara intens karena, sebagaimana karya para filosof yang telah dikenal dan pemikirannya telah memberikan kontribusi terhadap kemanusiaan, dari karya mereka juga dapat memberikan sumbahsih yang sama dan bahkan mungkin kepada permasalahan-permasalahan yang tidak terjawab oleh sumbangan para filosof Muslim yang buah pikirnya telah dikenal luas. ⟐

[50]Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 20-23

BAB IV
FALSAFAH PENDIDIKAN ISLAM ALLAMA SIR MUHAMMAD IQBAL LAHORE

A. PENDAHULUAN

"Niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang yang diberi ilmu pengatahuan beberapa derajat"

(QS. Al-Mujahidah: 11).

"Apabila anak Adam meninggal, terputuslah amalannya kecuali tiga perkara: shadaqah jariyah, ilmu yang bermanfaat dan dan anak yang shalih yang mendoakannya"

(HR. Muslim).

"Hai muda arif budiman

hasilkan kemudi dengan pedoman

alat perahumu jua kerjakan

itulah jalan membetuli insan"

(Hamzah Fansuri)

"Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertaqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, berilmu, sehat, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab". (Undang-Undang Nomor : 20 Tahun 2003 Bab II Pasal 3)

Manusia adalah makhluk yang terdiri dari unsur jasmani dan rohani. Kedua hal ini adalah manunggal. Seperti air yang terdiri dari pencampuran unsur hidrogen dan oksigen, maka bila salah satu di antara keduanya tidak ada, maka tidaklah patut disebut air. Demikian pula manusia, bila salah satu dari jasmani atau rohani tidak ada,

maka dianya tidaklah boleh disebut manusia. Oleh sebab itu, pendidikan manusia harus diarahkan pada pendidikan untuk jasmani dan rohani. Ketika Al-Qur'an mengatakan Allah akan meninggikan derajat orang berilmu, maka derajat itu tidak bisa diukur dari segi materi. Sebab standar itu mendiskriminasi sebagian unsur manusia lainnya yang lebih penting yakni unsur rohani.

Pendidikan Islam adalah pendidikan yang berkonsenterasi pada pembentukan nilai jasmani dan rohani manusia. Oleh sebab itu, sistem pendidikan Barat modern yang mengabaikan unsur rohani manusia adalah sistem yang bertentangan dengan Islam.

"Al-Qur'an adalah kitab yang mengutamakan amal daripada gagasan.[51]" Oleh karena itu, pendidikan Islam harus mengedepankan praktik daripada teori semata. Dalam pandangan Islam, orang yang telah mengetahui kebenaran namun dia enggan menerapkannya tetap dianggap jahil. Ini mengesankan Islam sama-sekali tidak peduli seseorang itu punya pengetahuan atau tidak. Yang dihitung adalah ada tidaknya dia menerapkan apa yang diketahuinya. Iblis yang konon pengetahuannya akan keagungan dan keesaan Allah lebih dalam daripada malaikat-malaikat, karena dia enggan mengaktualisasikan pengetahuan itu ke dalam bentuk perbuatan, melalui pengabdian dan peribadatan serta bersikap angkuh dengan pengetahuan dimiliki, maka dia tetap divonis sebagai musuh Allah. Karena itu, pendidikan Islam haruslah berfokus pada upaya penyadaran serta pembiasaan secara terus menerus.

Konsep pendidikan yang unggul dan sukses adalah konsep pendidikan yang memiliki cara pandang dunia (*weltanschaung)* yang radikal dan menyeluruh akan ilmu. Islam memandang ilmu sebagai sarana untuk mensejahterakan manusia. Baik untuk segi jasmani manupun ruhaninya, baik untuk kesejahteraan dunia maupun akhiratnya.Karena itu, siapa yang menghendaki kesejahtraan akan dunianya, hendaklah dengan ilmu. Demikian juga siapa yang menghendaki kesejahteraannya di akhirat, maka adalah juga dengan ilmu.

Ilmu dalam pandangan Islam adalah kebersamaan antara pengetahuan dan pengamalan. Sistem ilmu dalam Islam memiliki basis ontologi, epistemologi dan aksiologi tersendiri yang berbeda dangan sistem ilmu modern yang *notabene*-nya adalah produk Barat. Sebagian konsep ontologi Barat mengabaikan metafisika. Hal ini berakibat pada pengkajian atas segala sesuatu tidak menyeluruh.

---

[51] Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1986), h. 1.

Ilmu terapan dalam Islam berguna sebagai sarana penunjang kemaslahatan hidup. Agar sarana ini dapat dipergunakan dengan baik, maka perlu pendalaman kesadaran kerohanian. Sementara ilmu-ilmu sosial berguna sebagai alat untuk merumuskan model, sistem dan praktik kehidupan yang telah dikonsepkan dalam Al-Qu'an dan Sunnah. Sehingga dapatlah dirumuskan sistem pendidikan yang menyelamatkan manusia dari ketarasingan jiwanya.

Jiwa manusia, terkait hubungannya dengan Tuhan, dalam pandangan Jalaluddin Rumi, seperti seruling yang yang terpisah dari rumpun bambu. Seruling dalam terminologi Persia disebut dengan *nawn*. Kelompok sufi sering menamakan diri mereka sebagai *syahr nawn* karena mereka sadar bahwa mereka berasal dari Allah[52]. Manusia adalah manifestasi dari Tuhan ke alam dunia. Sekaligus manusia diperintahkan untuk mempersiapkan bekal untuk kembali kepada-Nya. Bekal yang dipersiapkan itu bukanlah materi dan pengetahuan teoritis semata atau skil untuk kepentingan material, tetapi adalah pengetahuan yang dapat melahirkan kesadaran bahwa kesibukan dengan alam materi duniawi adalah kefanaan dan semakin menjauhkan diri dari Tuhan. Pengetahuan paling penting adalah pengetahuan yang dapat melahirkan keadaran untuk membersihkan diri daripada ketertarikan terhadap segala macam orientasi duniawi. Karena itu, pendidikan yang baik bukanlah pendidikan sekedar untuk mempersiapkan manusia dalam rangka melaksanakan tugas-tugas di muka bumi dalam spesifikasi tertentu yang membutuhkan sistem pedoman atau kurikulum tertentu. Pendidikan yang baik adalah pendidikan yang menyeluruh, yang dimulai dan berlandaskan pada rumusan teori tentang hakikat manusia, jiwa dan gerak jiwanya dalam proses naik menuju Tuhan kembali sebagaimana gambaran pendidikan dalam system filsafat pendidikan Allama Sir Muhammad Iqbal Lahore.

Allama Sir Muhammad Iqbal Lahore adalah salah seorang filsuf Muslim terbesar abad keduapuluh. Beliau adalah filosof yang mampu melakukan evaluasi dan filterisasi gagasan-gagasan pemikiran dan penemuan saintifik kaum intelektual Barat. Sehingga beliau dapat memotivasi kaum Muslim untuk menyerap semangat keilmuan kaum intelektual Barat. Allama Iqbal Lahore juga mampu menyuguhkan kembali kearifan tasawuf klasik. Dengan kearifan ini, Allama Iqbal Lahore mengingatkan kembali kaum Muslim akan kejayaan tradisi keilmuan masa lalu. Sehingga diharapkan dapat

[52] Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdatut Al-Wujud dalam Asrar Al-'Arifin*, Jakarta: Tesis ICAS-Paramadina, 2014, h. 18.

menumbuhkan semangat perkembangan kembali tradisi keilmuan dalam dunia Islam. Allama Iqbal Lahore melihat manusia sebagai makhluk mulia yang diamanahkan tugas mulia oleh Allah. Ilmu, semangat dan konsistensi adalah syarat mutlak bagi manusia untuk dapat menjalanka amanah tersebut. Pemikiran Allama Iqbal Lahore telah memberi banyak inspirasi kepada para pemikir Muslim setelah dirinya. Tulisan ini mencoba menggali pemikiran filosofis Allama Sir Muhammad Iqbal Lahore dan berusaha menemukan relevansinya dengan prinsip-prinsip pendidikan Islam.

Karya Allama Iqbal Lahore sepenuhnya mendidik. Karya pemikir besar ini mendidik, dengan cacatan kita tidak memaknai pendidikan dengan bayangan-bayagan mengenai gedung sekolah, ruang belajar, meja-kursi, murid yang berseragam yang datang pada pagi dan pulang sore hari, dewan guru, kepala sekolah, silabus dan kurikulum. Maka lebih tepatnya, apa yang ingin diteliti dlam tulisan ini, yakni 'filsafat pendidikan', bukan 'pendidikan'.

Badan atau lembaga yang hendak menyelenggarakan pendidikan tentunya harus punya "...anggapan dasar berupa konsep tertentu tentang hakikat seorang anak[53]". Berangkat dari anggapan tentang teori tentang manusia, serta interaksinya dengan lingkungan yang dinamis itulah visi pendidikan ditentukan. Menciptakan manusia yang unggul tidak dapat menghasilkan apa yang diharapkan karena penyiapan manusia melalui pendidikan hanya setengah usaha bila tidak memperhatikan landasan filosofis dan faktor lingkungan.

Manusia adalah salah satu kajian terpenting dalam hampir semua segmen turunan filsafat. Karena itu, perlu diketahui pokok-pokok pandangan tentang manusia dalam berbagai tema untuk ditimbang dan diperbandingkan antar pandangan yang ada yakni dalam sains, sastra, filsafat, dan mistisme untuk dapat diperbandingkan dengan pandangan Allama Iqbal Lahore tentang manusia.

Namun Sebelumnya haruslah diketahui fondasi pemikiran Allama Iqbal Lahore, supaya dapat memahami polanya dalam menyusun pemikirannya. Keseluruhan tulisan ini berusaha untuk menyuguhkan pemikiran filosofis Allama Sir Muhamad Iqbal Lahore, dengan harapan dapat dijadikan landasan filosofis pendidikan Islam.

---

[53] Saiyidain, K.G., *Percian Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, (Bandung: CV Diponogero, 1981), h. 23.

B. FONDASI PEMIKIRAN ALLAMA IQBAL LAHORE

Allama Sir Muhammad Iqbal Lahore lahir di Sialkot, Punjab, India (kini Pakistan) pada 1877 dan meninggal pada 1938. Beliau adalah salah seorang pemikir Muslim terbesar abad keduapuluh. Selain sebagai filsuf, beliau juga dikenal sebagai seorang penyair besar. Pemikiran- pemikirannya tentang politik berkontribusi lahirnya negara Pakistan. Allama Iqbal Lahore adalah salah seorang sosok yang paling dihormati di Pakistan. Bahkan hari kelahirannya dijadikan sebagai hari libur nasional negara tersebut.

Allama Iqbal Lahore memberi penegasan bahwa untuk setiap pengetahuan, aspek realitas dan idealitas keduanya sama-sama nyata[54]. Tidak ada satupun di antara kedua aspek ini yang tidak benar-benar eksis.Pernyataan seperti ini adalah penegasan bahwa alam yang dipersepsikan itu bukanlah proyeksi subjektif semata melainkan memang benar-benar ada. Antara kesadaran subjek dengan realitas memiliki hubungan timbal balik. Pandangan demikian mirip dengan pendangan para filosof pengikut Hikmah Muta'alliyah seperti Sayyid Husain Thabattaba'i, Murtadha Mutahhari dan Muhammad Baqir Sadr.

Teori fisika sebagaimana diwariskan Aristoteles menyatakan alam objektif itu tersusun dari sejumlah materi yang berada di dalam sebuah ruang yang substansinya ditopang oleh atom.Tetapi belakangan teori ini dikritik oleh pemikir kontemporer termasuk Allama Iqbal Lahore. Inti kritik mereka adalah mempersoalkan apabila atom yang menjadi hakikat daripada realitas semesta, maka apabila seluruh benda dikeluarkan dari ruang maka akan membuat ruang menciut dan hilang. Bila demikian, maka konsekuensinya adalah materi menjadi penentu eksistensi alam objektif. Materi tidak mungkin sebagai penentu pengalaman objektif sebab apapun yang terinderai hanyalah bagian aksiden.

Menurut Enver, Allama Iqbal Lahore meyakini bahwa segala yang dapat diinderai manusia adalah aksidennya saja. Sehingga sebagai perkara yang hanya dikenal melalui indera, aksiden bukanalah hakikat sesuatu, melainkan perangkat luarnya saja. Karena itu, menurut Enver, dalam pandangan Allama Iqbal Lahore tentang metafisika, pengetahuan sejati manusia ini muncul dari intuisi[55]. Allama Iqbal Lahore sepakat dengan Immanuel Kant yang menyatakan **p**engetahuan terhadap realitas sifatnya objektif. Tetapi

---

[54] Ishrat Hasan Enver, *Metafisika Iqbal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 23.

[55] Enver, *Metafisika…*, h. 76.

beliau tidak sepakat dengan Kant yang menyatakan pengetahuan hanyalah melalui proses pemikiran sehingga, berbeda dengan Kant, Allama Iqbal Lahore menyatakan bahwa pengetahuan manusia tidak hanya atas fenomena atau pengetahuan atas realitas inderawi. Beliau meyakini pengetahuan terhadap metafisika, yakni pengetahuan atas realitas sebagaimana adanya, juga memungkinkan bagi manusia[56]. Allama Iqbal Lahore memberikan indikasi adanya dimensi keempat yang melampaui tiga dimensi yaitu panjang, lebar dan dalam[57]. Dimensi keempat hanya bisa bisa dirasakan tanpa dapat diinderawi. Itulah yang disebut intuisi.

Intuisi adalah pengalaman singkat yang tidak berjangka dan sifatnya langsung. Intuisi adalah kehadiran Tuhan. Ianya melalui konsepsi sebagaimana pengalaman terhadap realitas inderawi yang ada dengan sendirinya[58]. Bagi Allama Iqbal Lahore, sebagaimana juga diikuti Naquib Al-Attas, intuisi jauh lebih tinggi daripada pengetahuan melalui persepsi[59]. Dalam pengalaman intuisi, indera dan pikiran tidak memiliki peran. Fungsi indera sangat terbatas. Demikian juga nalar, dia bekerja dengan memisah-misah atau memecah-mecah realitas sehingga memungkinkannya untuk membedaka antara satu benda dengan benda yang lain. Sementara itu intuisi hadir menjadi sebuah pemahaman yang menyeluruh.

Pikiran tidak dapat dijadikan satu-satunya sumber pengetahuansebagaimana diyakini Kant.Bila demikian, berarti manusia tidak memiliki pengetahuan samasekali. Apa yang diketahui pikiran akan realitas hanya bentukan pikiran sendiri. Pikiran tidak mampu menjangkau realitas sebagaimana adanya. Namun intuisi dipahami dengan kesadaran dengan cara kehadiran, bukan melalui pikiran. Karena sifatnya keseluruhan, maka intuisi tidak bisa digambarkan kepada orang lain. Dia hanya kesadaran yang sifatnya sangat subjektif. Dengan sifatnya sebagai keseluruhan maka intuisi tidak dapat dikomunikasikan kepada orang lain sesuai dengan yang dialami. Komunikasi antar individu hanya dimungkinkan melalui bahasa. Bahasa hanya mampu menampung realitas yang terpisah-pisah.Seorang yang mengalami pengalaman ini kehilangan eksistensi diri (ego) dan tenggelan ke dalam Diri (Ego). Dalam pengalaman

[56] Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran…,* h. 76-77.

[57] Enver, *Metafisika…,* h.17-18.

[58] Mohsen Gharawiyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam,* (Jakarta: Sadra Press, 2012), 73.

[59] Wan Muhammad Nur Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas,* (Bandung: Mizan, 2003), h. 160

ini,subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui tidak dapat dibedakan. Sebab itulah dalam pengajaran guru dengan murid harus melebur.

Segala penjelasan di atas adalah penegasan bahwa pengetahuan akan realitas sebagaimana adanya hanya bisa melalui intuisi. Bahwa intuisi adalah sumber pengetahuan yang nyata. Intuisi bukanlah suatu kejadian yang terjadi akibat gangguan fisik yang dialami otak. Justru intuisi dapat hadir bila fisik berada dalam kondisi terbaik.Dengan inilah maka dikatakan bahwa syariat adalah pintu masuk bagi intuisi (*ma'rifat*). Syariat bertujuan untuk menciptakan, menjaga dan melindungi kualitas fisik manusia. Dengan demikian, tidak akan efektif belajar Islam sebatas teori tanpa aktualisasi dalam kehidupan.

Bukti bahwa intuisi adalah pengalaman yang muncul dari kondisi fisik yang baik adalah mampu merubah kondisi manusia dari yang buruk menjadi baik. Hal inilah yang dilakukan para nabi dan pewarisnya sepanjang sejarah manusia. Mereka memiliki strategi sistematis dalam usahanya membawa manusia dari kerusakan menuju kondisi yang manusiawi.

Pengalaman intuitif adalah ruang yang eksistensinya dijanjikan tujuan inti beragama. Pengalaman tersebut adalah tempat manusia sesungguhnya. Realitas yang dipersepsikan indera ini hanya tempat persinggahan saja. Kesadaran ini harus terus dirawat oleh siapa saja yang terlibat dalam pengajaran Islam.

Sebagaimana Allama Iqbal Lahore, umumnya para pemikir dan filosof Muslim menerima intusi sebagai bagian daripada sumber pengetahuan. Malah kebanyakan mereka menjadikan intuisi sebagai sumber pengetahuan terkuat untuk menentukan sutu pengetahuan. Alasannya karena intuisi adalah pengalaman pribadi seseorang. Sekalipun sifatnya subjektif, namun siapa saja yang telah mengalami pengalaman ini tidak dapatmengingkarnya. Ia dilihat lebih jelas dan meyakinkan daripada pengalaman inderawi dan penalaran.

Sebagian filosof menganggap peran intuisi sebagai sumber pengetahuan, lebih unggul daripada kitab suci. Wahyu sebagaimana adanya hanya dialami oleh Rasul. Sementara pemahaman terhadap kitab suci adalah konseptualisasi. Ketika seseorang mengalaminya sendiri, maka tentunya dia lebih meyakini pengalamannya sendiri daripada prngalaman yang telah terreduksi oleh penalaran. Orang-orang yang belum pernah merasakan pengalaman tinggi yang disebut intuisi ini agak sulit menolak bahwa pengalaman ini benar-benar nyata dengan alasan bahwa setiap orang pernah mengalami

kebahagiaan ketika dia melepaskan semua ingatannya tentang fenomena. Sekalipun demikian, filosof Muslim termasuk Allama Iqbal Lahore, tetap menerima wahyu dan penalaran sebagai sumber pengetahuan. Oleh umumnya filosof, pengalaman intuisi, wahyu dan penalaran adalah satu kesatuan integral. Karena itu, pendidikan Islam haruslah berfokus pada (1) pengamalan sebagai jalan menuju pengalaman intuitif, (2) sebagai wahyu sebagai penunjuk arah, dan (3) nalar panduan perjalanan.

C. PANDANGAN TENTANG MANUSIA

Psikoanalisis adalah bagian dari ilmu (*science*). Sebab itulah Sigmun Frued cocok untuk mewakili pemikiran Barat tentang manusia dalam kacamata sains. Penemuan Frued yang khas adalah adanya ketidaksadaran psikis yang bersifat dinamis yang mengerjakan sesuatu dalam kehidupan psikis manusia. Dalam hal ini timbul pernyataan kenapa sesuatu yang disebut jiwa dapat dimasukkan sebagai sains bila dianya tidak dapat diteliti secara empirik? Frued melakukan analisa terhadap kondisi kejiwaan manusia melalui konsultasi. Ia melakukan analisa statistik antara bahasa pasiennya dan memadukannya dengan tindakan-tindakan mereka. Selain bahasa, tubuh juga dapat menjadi wadah dalam memenuhi tujuan jiwa. Bahasa dianggap sebagai wakil dari sesuatu yang tidak hadir. Dari argumentasi ini, kajian Freud tentang jiwa manusia adalah berasal dari kajian terhadap gejala-gelaja empirik dengan anggapan gelaja empririk adalah aktualisasi dari gejala jiwa. Bahkan Frued dianggap mampu menganalisa psikologi seseorang ketika dia tertawa.

Freud mengemukakan pendapatnya bahwa perkembangan individual manusia tidak jauh berbeda dengan perkembangan manusia secara kolektif. Perkembangan manusia tidak jauh beda dengan perkembangan hewan dan tumbuhan. Frued memiliki kelebihan berupa analisisnya terhadap diri manusia secara individual. Bahkan Frued meneliti tentang mimpi dan menyusun sebuah buku tentang penafsiran atas mimpi. Menurut Frued, kejadian yang dialami dalam mimpi sama dengan keadaan seseorang yang sedang dihipnotis. Frued menjadikan analisa atas mimpi sebagai salah satu metodenya dalam mengobati pasiennya yang mengalami gangguan jiwa. Menurut dia, mimpi merupakan perwujudan dari sesuatu yang tidak diinginkan.Bukankah mimpi merupakan keinginan tak sadar yang muncul dalam kesadaran.

Berangkat dari syair di atas maka tahulah kita Sementara Kahlil Gibran menganggap manusia sebagai sentral dari alam semesta:

Kemarin aku pikir diriku adalah sebuah fragmen bergetar

tanpa irama dalam ruang kehidupan.

Kini kutahu bahwa akulah ruang, dan semua kehidupan

adalah fragmen-fragmen bernyanyi yang bergerak dalam diriku.

Gibran juga menyatakan:

Hanya sekali aku pernah bisu.

Ketika seseorang pernah bertanya padaku,

"Siapakah kau?"

Manusia terlalu banyak tahu tentang berbagai hal. Seluruh waktu dihabiskannya untuk mengenal akan segala sesuatu diluar dirinya. Bahkan manusia menemukan dirinya sebagai misteri. Gibran menyayangkan manusia. Mereka senang menipu dengan memanfaatkan kecerdasan mereka. “Sekolahlah engkau agar engkau tak menipu orang”, kata orang bijak. Lalu melanjutkan, “mengajilah agar tak sampai menipu orang”. Adagium ini "memaksudkan agar pendidikan tidak hanya mengutamakan latihan nalar, namun juga keimanan.

Manusia yang disukai Gibran adalah mereka yang tidak bersembunyi dari topang-topengnya. Maksud dari pernyataannya ini dalam konteks pendidikan adalah agar pengajaran tidak hanya berfokus pada pengetahuan dan skil, namun sebaliknya menjiwai pengetahuan dan keahlian adalah lebin penting. Gibran mengatakan:

Makna manusia bukan pada apa yang dicapainya

melainkan apa yang ingin dicapainya

Manusia tidaklah dinilai dari apa hasil yang diperoleh dari usahanya, yang dinilai Tuhan adalah usaha-usahanya dalam mencapai sebuah tujuan. Karena itu, pengajaran tidak boleh hanya berfokus pada kebut materi, tetapi harus memahami sejauhmana kemampuan peserta didik.

Gibran berusaha menyadarkan manusia agar mampu menemukan pesan yang terkandung dalam setiap peristiwa dan benda alam. Dia mengajak kita untuk tidak hanya menerima begitu saja apa yang ditangkap masing-masing inderanya. Kita harus mampu membaca pesan dari segala halnya.Segala sesuatu tidak berada dengan sendirinya.Semuanya memberikan makna. Bukankah alam semesta diciptakan Tuhan sebagai fasilitas mengenal-Nya. Gibran menulis:

Untuk lebih dekat dengan Tuhan,

lebih dekatlah kepada manusia.

Syair ini sejalan dengan sabda Nabi Besar Saw. Beliau menyatakan bahwa Tuhan berada pada perut anak yatim yang kelaparan. Barang siapa yang ingin menghadap Allah dengan muka tegak, maka dia harus mempererat hubungannya dengan manusia. Nabi Saw. juga mengatakan bahwa mereka yang memutuskan hubungan silaturrahmi tidak akan diterima pengabdiannya oleh Tuhan. Sehingga sangat jelas bahwa pendidikan tidak hanya di ruang kelas, namun juga di segenap alam dan dalam bersosial masyarakat. Pendidikan harus mampu mewujudkan simpati dan empati. Inilah bagian dari ciri-ciri manusia unggul.

Manusia unggul haruslah yang mampu membentuk heroisme[60]. Manusia menurut Nietzsche harus mampu bersaing agar menjadi unggul dalam kehidupannya. Hanya yang memenangi persaingan dimaksudlah yang mampu melahirkan karya yang besar dan bermanfaat bagi manusia lain. Manusia unggul Nietzsche adalah agen perubahan sosial, bukan orang yang ikut mengekor ke mana saja kebudayaan itu bergerak melainkan menjadi kutub tempat berpusatnya seluruh kebudayaan. Fitrah manusia adalah ingin dirinya memiliki pengaruh. Untuk menjadi seperti itu manusia harus berkompetisi. Dan yang mampu melakukannya adalah manusia unggul.

Dalam pandangan Allama Iqbal Lahore, manusia mendapatkan tugas khusus dari Allah guna melakukan pengendalian akan alam dengan tujuan utama yaitu menjadikannya sebagai wadah pengenalan akan Tuhan. Melakukan tugas ini nyatanya amat berat bagi manusia, namun karena karena semangatnya yang begitu kuat, manusia menyatakan mampu melakukan tugas tersebut. (QS. Al-

[60] Paul Strarhern, *90 Menit Bersama Nistzsche*, (Jakarta: Erlangga, 2001), h. 63.

Ahzab: 72) Karena besar apresiasi-Nya pada manusia, Allah memberi manusia aneka fasilitas lebih guna manusia dapat menjalankan amanah besar tersebut. Manusia harus terus mengasah akalnya guna dapat terus meningkatkan pengenalannya dengan Tuhan. Dalam pandangan Allama Iqbal Lahore, yang membuat Adam dan Hawa melanggar aturan surga dengan memakan buah terlarang adalah karena hasrat yang begitu tinggi memenuhi rasa penasaran mereka selaku manusia. Rasa penasaran itu adalah fasilitas untuk melakukan eksplorasi terhadap alam dengan tujuan mengenal Tuhan. Bila manusia mampu menggunakan fasilitas ini dengan baik, maka dia akan mampu mempertahankan eksistensinya yang murni. Namun bila gagal, maka jatuhlah derajatnya ke tingkat, yang menurut Al-Qur'an, lebih hina daripada binatang ternak. (QS. Al-A'raf: 179)

Mengenai hubungan antara ruh dengan jasad badaniyah, Allama Iqbal Lahore menyatakan kedua hal ini adalah sama-sama berdasarkan sistem-sistem dan tindakan-tindakan[61]. Roh akan dapat menguasai segala pengaruh dalam eksistensi di dunia kalau perjanjian primordial dengan Tuhan senantiasa menjadi prioritas. Ruh dengan segala sifatnya (*aql, qalb dan nafs*) akan senantiasa mengungguli segala macam musuhnya hingga dia mampu dalam keadaan suci saat menghadap pada Tuhannya.

"Sesungguhnya dalam menafsirkan alam setjara begini itu memahami dan menguasai lingkungannja, dan dengan demikian memperoleh dan memperluas kemerdekaannya[62]". Dalam hal ini, pemikiran Allama Iqbal Lahore bersamaan dengan Nietzsche secara metaforis, mereka sama-sama menginginkan manusia berkompetisi di dunia termasuk dengan sesama manusia. Untuk mengambil kekuatannya dalam berkompetisi dan melawan musihnya, manusia harus bersembahyang guna berefleksi akan janji primordial dan mengambil kekuatan melaluinya. Allama Iqbal Lahore dengan Gibran sama-sama lebih mendukung manusia agar setelah mengalami pengalaman spiritual dia mampu menciptakan dunia sesuai amanah Tuhan.

Allama Iqbal Lahore mengaku, ruh manusia itu mempunyai permulaan. Beliau menguatkan pandangannya mengenai kekekalan waktu dengan QS. Az-Zumar: 68. Kematian jasad merupakan satu tempat bagi ruh guna mempersiapkan diri menghadapi realitas nyata yang disebut kiamat.

---

[61] Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran…,* h. 123
[62] Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran…,* h. 163

Allama Iqbal Lahore bersenandung dalam sebuah puisinya:

Engkaulah rembulanku,

terangi rumah gulitaku.

Dan jenguklah gundahku

untuk sejenak waktu.

Manusia bagaikan sepotong bambu yang tercerabut dari rumpunya. Keterpisahan itu menjadikannya kesepian di tengah semesta berjuta warna. Dia tersesat di tengan samudra langit biru maha luas. Dalam kesepiannya dia menengadahkan tangannya dan berdoa. Ratapan tangisnya persis bagai lengkik seruling yang terdengan merdu pada pendengaran Tuhan. Manusia dalam keterbatasannya menyadari akan datangnya hari dimana sedu-sedan tak ada lagi, tak ada lagi derita. Demi harapan inilah, sekuat tenaga dia berusaha tenang di alam terasing ini. Dengan segenap keterbatannya, dia tau bahwa segalanya dipersiapkan untuknya. Dia diberi bekal akal guna menilik segenap rahasia alam ini. Hanya dengan sinar dari Tuhan manusia dapat menempuh jalan hidup yang lurus.

Untuk mengenal Tuhan kita harus mampu dekat dengan-Nya. Untuk mendekati-Nya, kita harus mengetahui keberadaan-Nya. Untuk mengetahui keberadaan-Nya kita harus dapat melihat-Nya. Tapi manusia tidak dapat melihat-Nya. Bukan Dia yang bersembunyi, tapi manusia sendiri yang terlalu sibuk dengan duniawi hingga tidak mampu menjangkau pemandangan Ilahi. Yang membuat bumi menjadi semakin berarti adalah karena dia menyimpan makhluk yang paling mengenal Tuhan.

Allama Iqbal Lahore juga bersenandung:

Keagungan itu akan menjadi milik manusia yang tercipta dari tanah.

Jauh melampaui para malaikat yang terbuat dari cahaya.

Dengan cemerlang bintang takdirnya ia akan jadikan bumi sekemilau surga

Apakah nilai dari manusia itu? Ialah karya. Manusia dengan segenap kekurangannya mampu merubah bumi dari sesuatu menjadi sesuatu yang lain. "*Manusia adalah kata-kata yang diciptakan oleh Tuhan*". Manusia adalah rahasia Tuhan. Yang membuat akal itu mati adalah karena berhenti berfikir dan tafakkur. Manusia merasa

kesepian kala pertama dihadirkan ke pentas bumi ini. Lama-kelamaan dia menjadi betah hingga akhirnya enggan meninggalkan dunia ini. Manusia telah lupa bahwa kematian merupakan saat kembali ke rumah abadi. Manusia perlu sekeping iman di mana dengannya manusia mampu menantang segala tipu daya dan fitnah di dunia. Dengan iman manusia takkan lupa tugas, tujuan dan perannya di muka bumi. Sekeping iman merupakan sebutir perbendaharaan yang akan tumbuh menjulang, membumbung hingga angkasa dan menjadikan rindang jiwa dan badan walau kapan dan bagaimanapun keadaan. Allama Iqbal Lahore menegaskan dalam syairnya:

Bait yang tak diberkati hanyalah raungan kesedihan.

Tatkala puisi bertujuan membentuk manusia.

Puisi menerima warisan kenabian.

Berapa harga surga di mata Tuhan? Adalah setetas air mata yang keluar dari mata orang-orang yang tulus dan ikhlas pada Tuhannya. Air mata orang yang bersabar atas segala cobaan dan penderitaan karena berharap perjumpaan dengan Tuhannya. Air mata seorang anak yatim yang perutnya kelaparan sebab sedari kemarin tidak menemukan apapun untuk dimakan. Surga tidaklah lebih berharga daripada air mata mereka. Hanya beberapa dari kita saja yang menyadari bahwa di setiap sudut kota dan setiap lorong, jalan surga menganga membuka dirinya namun sangat sedikit yang berkenan memasukinya, memberi makan yatim kelaparan dan menolong yang membutuhkan pertolongan.

Beberapa detik setelah keluar dari perut induknya, bayi seekor lembu dapat berlari dengan lincah tanpa kendala apapun. Demikian pula seekor anak ayam juga dapat berlari dengan lincah beberapa detik setelah keluar dari telur. Sapi bisa dibesarkan hanya dengan susu dan rumput. Dan ayam bisa dibesarkan dengan aneka pakan. Tapi hal itu tidak berlaku bagi manusia. Seorang bayi dapat mati bila beberapa saat tidak ditangani setelah lahir. Untuk dapat berlari dengan mantap seorang manusia harus berusia setidaknya setelah habis masa menyusu. Kita dapat melakukan ternak ayam secara massal mulai dari telur hingga bertelur, tapi kita perlu mencurahkan perhatian ekstra dan limpahan cinta untuk membesarkan seorang bayi. Kenapa hal seperti ini berlaku pada manusia?

Untuk membesarkan manusia kita membutuhkan nutrisi utama berupa cinta dan kasih sayang. Kasih sayang inilah yang

membedakan antara manusia dengan hewan seluruhnya Bila manusia tidak mampu memberi dan mengedepankan kasih sayang maka dia belum menemukan substansi dirinya. Bila seseorang tidak mampu mengedepankan kasih sayang dan cinta kasih, maka dapat dipastikan dia tidak pernah dibesarkan dengan kasih sayang.

Tanpa cinta dan kasih sayang, tidak ada gunanya ilmu pengetahuan, baik itu ilmu pengetahuan yang datang dari potongan selendang dari Timur maupun sepotong pengetahuan yang datang dari seutas dasi dari Barat. Ilmu pengetahuan tidak membutuhkan apapun, ilmu pengetahuan tidak peduli Timur maupun Barat. Ilmu pengetahuan tidak peduli dengan segala atribut. Ilmu pengetahuan akan hinggap di jiwa yang menggelora cinta, hati yang damai, jiwa yang tenang dan imajinasi yang membumbung amat tinggi.

Apakah yang membuat manusia itu menjadi tinggi? Bahasa agama menyebutnya iman, bahasa syair menyebutnya cinta. Allama Iqbal Lahore bersenandung tentang makna cinta:

Cinta itu makan roti kering

namun mampu meruntuhkan benteng khaybar.

Cinta itu mampu taklukkan pasukan musuh tanpa perang.

Cinta adalah kesejukan di tengah kobaran api.

D. NILAI PENDIDIKAN ISLAM DALAM FILSAFAT ALLAMA IQBAL LAHORE

Keunikan pemikiran Allama Iqbal Lahore adalah memfokuskan pada pembentukan jiwa individu. Inilah perbedaannya di antara banyak pemikir berarah pantheistik yang mengatakan diri dan lingkungan adalah sesuatu yang tidak nyata, bayangan atau ilusi. Baginya, ego yang tidak mantap dan kokoh tidak akan berarti di hadapan Ego Mutlak. Hanya ego yang kokohlah yang akan dilimpahi cahaya dari Ego Mutlak. Ego yang tidak kokoh juga dapat larut dan tenggelam dalam kemajemukan sehingga kehilangan identitas diri. Larut dan hilang dalam kemajemukan, hilang di antara ego-ego yang lain, pastinya tidak dapat memberi kontribusi ataupun merubah ego-ego yang lain. Padahal, ego yang ingin dibentuk dalam pendidikan adalah ego yang mampu menjadi penggerak sosial. Pendidikan sama-sekali tidak boleh mengabaikan pada pemeliharaan kecerdasan emosional. Hukum alamiah sosial adalah saling mempengaruhi antar ego. Secara universal, saling mempengaruhi ini berlaku untuk konstelasi manusia seluruh dunia. Allama Iqbal Lahore menolak

penjiplakan visi dan orientasi dari Barat namun mengapresiasi dan bahkan menyerukan untuk menuru semangat dan intelektualisme mereka yang berapi-api.

Barat punya konsep yang pincang dalam memandang manusia. Mereka melihat manusia sebatas apa yang dapat dipantau secara empirik. Konsep ini tentu keliru dan mengebiri manusia. Karena itu, menjadikan Barat sebagai kiblat dan pedoman penyelenggaraan pendidikan adalah salah besar. Jadi, keliru bila mengikuti sistem pendidikan dari Barat tanpa kemampuan melakukan filterisasi. Bila kita mempelajari akar intelektualitas dan peradaban Barat, maka akan kita temukan bahwa ternyata umumnya mereka berangkat dari analisa pincang dari para filosof Barat.

Menurut Allama Iqbal Lahore, kebebasan adalah sistem yang baik dalam menyelenggarakan pendidikan. Kepekaan sosial dan lingkungan adalah hal yang sangat diperlukan dalam mengasah potensi seorang anak. Tetapi kiranya penempahan pribadi yang berdasarkan pada dokrin-doktin agama serta pengaturan ketat untuk membiasakan mereka beribadah adalah hal yang lebih utama.

Allama Iqbal Lahore menginginkan penyeimbangan antara pengembangan intelektual dan moral. Lebih dari itu, bagi beliau, antara kedua hal itu bukanlah dua hal yang patut dipisahkan, keduanya adalah seiring sejalan. Di atas kedua hal itu, Allama Iqbal Lahore menekankan pentingnya pengorientasian diri manusia. Dengan jelasnya tujuan, maka moral dan intelektualitas dapat dijadikan sebagai kendaraan mencapai tujuan itu.

Tujuan yang hendak dicapai itu adalah hal yang tidak memiliki batas. Karena ego manusia terus bergerak tanpa henti, dengan ini, istirahat itu tiada: berhenti berari mati. Maka seperti prinsip modern yang punya ambisi tinggi, namun tidak memiliki tujuan, mereka persis seperti menari: bergerak lincah tapi tidak bergerak kecuali ditempat itu saja. Lingkungan masyarakat adalah konstelasi gerak yang tak berkesudahan. Pergerakan ini berasal dari gerak ego-ego. Selanjutnya sejarah adalah gerak yang tidak pernah berhenti dan dia punya tujuan adalah ketidakberakhiran. Maka anak didik tidak boleh dipisahkan dari lingkungannya. Lingkungan adalah media efektif anak untuk belajar. Tetapi syaratnya adalah pemodalan prinsip dan panduan.

Dalam mengarungi kehidupan, hendaknya pribadi itulah yang harus terus digali karena di dalam diri terdapat khazanah yang tidak habis. Materi adalah kendaraan bagi ruhani untuk menempa diri, bukan sebaliknya dirilah yang terlarut dalam materi. Karena itu,

omong-kosong mengkonsepkan dan menyelenggarakan pendidikan secanggih dan sebaik apapun bila tidak menciptakan lingkungan yang baik sesuai dengan arah pendidikan yang dikonsepkan. Negara hanya basa-basi bila mengaku teguh dalam tujuan penyelenggaraan pendidikan tetapi membiarkan masyarakat bertindak melawan prinsip-prinsip yang ditur dalam sistem pendidikan. Seharusnya negara mengatur warga menjadi baik karena masyarakat adalah media belajar.

Dalam pandangan Allama Iqbal Lahore, individu barulah dapat diakui keberadaannya bila dia berada bersama masyarakat. Bahkan agama Islam adalah agama masyarakat. Tidak akan ada agama Islam kalau salah-satu tujuannya bukan untuk sebagai gerakan sosial. Sekalipun ada orang yang dianggap atau menganggap diri sangat mulia tetapi tidak bersosialisasi, Nabi Saw. menganjurkan supaya orang yang beribadah dengan baik tapi malas berinteraksi dibunuh. Agama ini bukan saja untuk pribadi. Kelima rukun Islam sisinya adalah pribadi dan sosial. Kesempurnaan berislam adalah dengan memperbaiki diri dan bermasyarakat. Agama-agama untuk perbaikan individu telah selesai sebelum Islam. Islam datang untuk sosial.

Melatih pikiran supaya dapat jadi alat mendapat pengetahuan adalah sangat penting. Namun Allama Iqbal Lahore menegaskan bahwa hanya intuisi yang dapat menangkap makna dari berbagai kesan dan dengan itulah pribadi terbentuk. Intuisi hanya akan mampu membentuk diri sejauh mana pikiran atau intelek diasah. Intuisi hanya akan bekerja dengan baik bila intelek telah difungsikan dengan maksimal.

Nilai manusia adalah pengetahuannya, siapa yang paling tinggi pengetahuannya dialah yang akan menjadi kiblat di antara sekian ramai orang. Dia yang sedikit pengetahuan akan rendah dan hanya menjadi serpihan besi malang yang tidak punya daya melawan tarikan magnet komunal. Hanya dia yang punya pengetahuan tinggi yang dapat memiliki tiga modal penting untuk menjadi kutub bagi lingkungannya yakni keberanian, kepekaan dan toleransi. Penyelenggara pendidikan harus dapat menghasilkan manusia yang punya ketiga hal tersebut.

Takut adalah milik pengecut. Pengecut selamanya mengikut tanpa kemampuan dan keberanian mempertanyakan. Rasa takut itu muncul karena kurangnya pengetahuan. Penakut punya masalah besar pada dirinya sendiri sehingga tidak dapat melihat dengan baik lingkungan sekitarnya. Kekurangan itu menyebabkannya tidak

pernah dapat memiliki kepekaan. Padahal hanya dengan kepekaan yang tinggi saja kita dapat bertolesansi dengan iklash, dengan hati yang jernih. Banyak sufi sesat yang enggan bermasyarakat karena tidak memiliki pengetahuan yang benar sehingga mereka menyimpan rasa takut hingga kiamat. Dengan itu, jadilah mereka seperti pencuri yang selalu menyimpan rasa resah di dalam diri.

Sufi-sufi sesat itu adalah mereka yang gagal menyelami hakikat realitas sehingga realitas eksternal menjadi penghalang bagi mereka. Mereka gagal mendapatkan hikmah. Namun sebagian sufi lainnya sangat layak dijadikan pedoman penyelenggaraan pendidikan. Abdul Munir Mulkhan mengaku jalan hikmah para sufi yang benar adalah jalan terbaik untuk dirujuk dalam menyelenggarakan pendidikan. Namun dia menawarkan supaya khasanah-khasanah mulia itu perlu disuguhkan secara objektif dan dapat dipertahankan secara ilmiah supaya tidak menjadi sebuah dokumen historis semata dan dapat diperdebatkan dengan rasio modernitas[63].

Dalam pidato pengukuhan dirinya sebagai guru besar pendidikan Islam, Mulkhan menawarkan konsep pendidikan berdasarkan cara pandang kesatuan wujud seluruh alam realitas (*wahdat al-wujûd*) dengan hubungan secara hirarkis (*tasykik al-wujûd*) yang dengan pemahaman itu akan melahirkan kesadaran (*ashalat al-wujûd*), yakni ajaran bahwa realitas eksternal yang beragam sejatinya dilandasi oleh wujud. Konsep Mulkhan yang ia sebut dengan kesadaran makrifat (*ma'rifat quotioent*) tampak sepenuhnya diinspirasikan oleh konsep matafisika Mulla Sadra. Mulkhan mengejawantah konsep ini ke dalam konsep pendidikan. Konsep Mulla Sadra sama sekali berbeda dengan cara pandang Ibn Sina yang tampak mekanistik.

Hanya dengan penerimaan *wujûd* yang mendasar dan *mahiyah* hanya sematan, barulah kita dapat menggunakan *tasykik al-wujûd*. Sebab, *tasykik al-wujûd* hanya berlaku bila terdapat aspek kesamaan sekaligus perbedaan dalam *wujûd*. Terdapat empat syarat untuk terjadinya *tasykik al-wujûd,* yakni (1) kesatuan *wujûd* adalah aktual, (2) pluralitas *wujûd* adalah aktual, (3) pluralitas *wujûd*akan kembali kepada kesatuan dan (4) kesatuan mengalir dalam pluralitas[64].

---

[63] Mulkan, dalam *Begawan…,* h. 163.

[64] Muhammad Nur, *Wahdat al-Wujud Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Makassar: Chamran Press, 2012), h. 71

Dalam *tasykik al-wujûd,* aspek persamaannya adalah perbedaannya. Dalam hal ini kesamaannya adalah *wujûd* dan perbedaannya adalah *wujûd*. Misalnya, antara cahaya lilin dan cahaya matahari. Persamaannya adalah pada cahaya dan perbedaannya adalah pada cahaya juga. Dalam hal ini perbedaannya adalah pada kualitas cahaya itu sendiri. Selanjutnya pada satu entitas harus memiliki *mishdaq* atau objek acuan yang berbeda. Seperti pada contoh cahaya tadi, perbedaannya adalah pada sisi kuat dan lemahnya cahaya. Hal paling penting adalah, aspek kesatuaannya adalah aspek kesamaan itu sendiri.

Konsep Mulla Sadra mirip dengan teori Allama Iqbal Lahore. Keduanya meyakini prinsip gerak aksiden yang tak pernah henti karena diakibatkan oleh substansi yang terus bergerak. Bahkan Allama Iqbal Lahore mengatakan ego terus bergerak sekalipun diri manusia telah meninggal. Kalau Allama Iqbal Lahore meyakini gerak terus berlanjut sekalipun aksiden punah, maka tentu paham ini mirip dengan ajaran*al-harakah al-jawhariyah* milik Mulla Sadra. Ini mengindikasikan pemikiran Allama Iqbal Lahore ikut dipengaruhi oleh Mulla Sadra. Selain Mulla Sadra, Allama Iqbal Lahore dipengaruhi oleh kaum sufi seperti Hadi Sabzawari, Fakhruddin Iraqi, Bayazid Bistami dan tentunya Jalaluddin Rumi. Ini mengindikasikan teori *al-harakah al-jawhariyah*bukan didahului oleh Mulla Sadra.Tetapi, secara pasti Mulla Sadralah yang dapat merumuskan konsep ini secara sistematis dan rasional filsafat yang sistematis, objektif dan rasional sebagaimana dirumuskan Mulla Sadra adalah modal kita untuk mengunggulkan konsep tawaran Mulkhan menjadi pedoman pendidikan modern. Rumusan Mulla Sadra memiliki prinsip epistemologis dan ontologis yang jauh lebih masuk akaldaripada epistemologi filsafat Barat modern.

Konsep ma'rifat quotient gagasan Mulkhan diakuinya adalah kelanjutan dari kecerdasan intelek (IQ), lalu emosi (EQ) dan Spiritual (SQ). Konsep kecerdasan makrifat harus membuktikan kekeliruan logika dan epistemologi barat dan membuktikan epistemologi kaum irfan itu adalah yang benar. Kaum postmodern tidak punya landasan rasional karena tidak punya ontologi dan epistemologi yang integral dan sistematis. Sebagian besar sistem keilmuan Barat hanya fragmen-fragmen.

Allama Iqbal Lahore memperoleh ilham merumuskan epistemologi yang benar-benar sesuai dengan akal murni manusia karena dia banyak mengambil inspirasi dan khasanah-khasanah sufi-sufi yang lurus sebelum dirinya.

Pendidik yang baik bukanlah mereka yang dapat menceramahi dan meremot siswa Pendidik yang benar adalah mereka yang mampu memancing, memotivasi atau memprovokasi siswa untuk terus belajar tanpa henti. Hidup adalah gerak kreatif tanpa henti, karena itu penting menumbuhkan kesadaran bahwa semuanya adalah gerak supaya anak sadar bahwa bila berdiam maka akan tertinggal jauh dan mensia-siakan waktu adalah kerugian super besar.

Allama Iqbal Lahore melarang diri itu terlalu terlibat dalam banyak kegiatan yang nantinya malah merusak batin.Dia juga melarang sikap berpangku tangan acuh tidak peduli dengan persoalan lingkungan. Tawaran Allama Iqbal Lahore adalah keselarasan antara tindakan ego efisien dan ego apresiatif. Ego efesien adalah melibatkan diri dalam ruang eksternal dan berinteraksi, sementara ego apresiatif adalah sebuah kondisi di mana kita meninggalkan ruang eksternal dan menuju sebuah refleksi, sebuah kegiatan melihat ke dalam diri[65].Sumber kebahagiaan sejati adalah saat ego apresiatif bekerja.Juga, pada saat itu, kita dapat menginstrospeksi diri pada saat tindak efisien. Apresiatif juga adalah optimalisasi efesien kembali.

Kesadaran kedua arah yang memberikan pengaruh terhadap pendidikan juga disadari Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Tokoh terkemuka Malaysia kelahiran Indonesia ini menyadari degradasi kaum Muslim tidak sepenuhnya datang dari faktor eksternal tapi juga dari faktor internal. Faktor eksternalnya adalah masuknya kebudayaan asing ke dalam sistem kita tanpa bisa disaring dengan baik. Faktor internal, yakni faktor yang lebih berbahaya, yakni hilangnya adab dari kaum Muslim. Hilangnya adab adalah akibat dari keterlupaan kita pada makna hakiki pendidikan. Pendidikan yang kita maknai sekarang sudah sebatas penemuan solusi atau jalan keluar atas masalah-masalah tertentu.

E. KESIMPULAN

Pemikiran filsafat Allama Sir Muhammad Iqbal Lahore merupakan sebuah konstruksi keilmuan yang sangat canggih. Ia berhasil membangun sebuah kritik mendasar terhadap gagasan-gagasan pemikiran filsafat dan sains Barat modern. Di samping itu, ia berhasil mereformulasi filsafat dan sains Barat yang tidak bertentangan dengan Islam, memadukannya dengan beberapa

[65] Saiyidain, K.G., *Percian…,* h. 176.

khazanah intelektual Islam klasik, lalu membangunnya dalam sebuah konsep pemikiran yang utuh. Allama Iqbal Lahore mengapresiasi beberapa bagian pemikiran Barat, terutama semangat keilmuan mereka yang sangat tinggi. Allama Iqbal Lahore menganjurkan kaum Muslim untuk menyerap semangat masyarakat Barat yang pantang menyerah. Sains dan teknologi modern dihasilkan dari sebuah semangat, konsenterasi dan ketekunan tinggi. Allama Iqbal Lahore menginginkan sikap positif tersebut diambil oleh kaum Muslim supaya prinsip-prinsip iman dapat diaktualisasikan dalam kehidupan.

Filsafat Allama Iqbal Lahore menyadarkan bahwa pendidikan merupakan proses menusia yang mengikuti hukum alamiahnya untuk terus berkembang. Perkembangan dimaksud bukanlah bagian aksiden, melainkan substansinya yakni jiwa. Karena itu, Allama Iqbal Lahore sangat menentang pemikiran materialis yang hanya menerima realitas pada aksidennya saja. Pendidikan dalam kacamata Allama Iqbal Lahore haruslah berfokus pada pengembangan jiwa manusia. Karena perkembangan tersebut tidak hanya berlaku dalam kehidupan dunia ini saja, melainkan tidak memiliki batasan.

Pengetahuan dalam pandangan Allama Iqbal Lahore sejatinya bukan hanya pengetahuan melalui data inderawi dan penalaran pikiran. Bagi beliau, pengetahuan sejati adalah pengetahuan intuitif yang merupakan datang melalui kehadiran. Pengetahuan intuitif adalah pengetahuan yang sangat pasti dan jelas. Pengetahuan ini tidak memiliki klasifikasi subjek dengan objek. Keduanya melebur menjadi satu. Sebagaimana cinta, pengetahuan intuitif tidak dapat dilukiskan dengan kata-kata. Namun ia memiliki pengaruh yang sangat dahsyat bagi manusia. Bahkan ia menjadi sumber kehidupan dan semangat. Sebab itulah pendidikan harus mampu menghantarkan manusia menuju pengalaman intuitif, bukan sekedar memperbanyak data inderawi. Sebab data tersebut bila dilandasi dan diorientasikan kepada kepentingan duniawi, malah akan menghambat gerak penyempurnaan diri manusia.

Allama Iqbal Lahore menekankan pendidikan yang benar haruslah berbasis sosial. Lingkungan masyarakat harus sesuai dengan visi pendidikan. karena manusia adalah bagian dari masyarakatnya, mereka tidak bisa dan tidak boleh menghindari lingkungannya. Negara harus mampu mengatur masyarakat sesuai dengan cita-cita pendidikan agar tujuan pendidikan dapat menjadi efektif.

⬙

BAB V
KONTRIBUSI TEOSOFI TRANSENDENTAL MULLA SADRA BAGI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

A. PENDUAHULUAN

Berbagai persoalan pendidikan yang dialami bangsa Indonesia sebenarnya dapat diatasi dengan merubah sudut pandang tentang manusia. Karena pemahaman yang benar tentang fitrah manusia merupakan kunci suksesnya pelaksanaan pendidikan. Banyak konsep dan teori tentang fitrah ditawarkan sebagai landasan pendidikan. Tetapi sudah benarkah pemahaman terhadap fitrah tersebut?

Tulisan ini menawarkan gagasan fisafat yang dibangun Mulla Sadra sebagai landasan pendidikan agama Islam, khususnya untuk pelajaran aqidah. Penulis menawarkan konsep-konsep inti dari pemikiran Mulla sadra seperti konsep *wujûd,* perbedaan *wujûd* dengan *mahiyah, ashalat al-wajud* dan i'tibar al-m*ahiyah, tasykik al-wujûd dan al-harakah al-Jawhariyah.*

Penulis berusaha mengeksplorasi gagasan-gagasan inti dari pemikiran Mulla sadra untuk dapat ditawarkan sebagai alternatif ataupun pengayaan bagi paradigma, kurikulum, pelaksana an dan indicator penilaian bagi pendidikan agama Islam. Penuis menilai, pelaksanaan pendidikan agama islam di sekolah dan madrasah belum menemukan sebuah landasan yang jelas, rasional dan relevan dengan prinsip dasar kemanusiaaan. Untuk itu, pemikiran Mulla Sadra diharapkan dapat menjadi sebuah inspirasi untuk menyelesaikan persoalan-persoalan tersebut.

B. FILSAFAT MULLA SADRA

1. Konsep *Wujûd*

Wujûd sebagai *mafhûm* adalah gagasan prakonseptual yang terbukti dengan sendirinya (*badihi*). Tanpa gagasan ini, kita tidak dapat memahami apapun selainnya.[66]. *Wujûd* yang terbukti dengan

---

[66] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 18

sendirinya dipahami melalui *mawjûd* yang dipahami pada setiap esensi (*mahiyah*) yang hadir ke dalam pikiran.[67] Hanya dengan cara ini *wujûd* dijelaskan. Wujud sebagai konsep adalah hal yang paling disa diterapkan kepada apapun bahkan kepada konsep negasi atasnya yakni ketiadaan.[68] Tetapi realitas sejati *wujûd* adalah hal yang paling sulit (atau bahkan mustahil) untuk dijelaskan.

Para filosof berusaha mengonseptualisasikan *wujûd* melalui analisa terhadap realitas eksternal yang terindrai. Pada realitas eksternal, antara suatu hal dengan keberadaannya tidak dapat dibedakan. Perbedaannya hanya muncul di dalam pikiran. Di alam eksternal, predikat tidak memberi tambahan kepada subjek. ''Manusia ada'' pada alam eksternal adalah gambar utuh tentang manusia. Tetapi di dalam pikiran, konsep *wujûd* menjadi konsep yang kaya karena dapat diterapkan kepada setiap esensi sekalipun dia berbeda dengan esensi. Sementara *Wujûd* Universal adalah sesuatu paling sederhana melampaui substansi yang tidak dapat dijelaskan kecuali melalui konsep *wujûd* dia menjadi paling kaya karena dapat diterapan kepada setiap quiditas (mahiyyah) meski berbeda dengan *mahiyah*.[69]

2. Perbedaan *Wujûd* dengan *Mahiyah*

Pembahasan tentang perbadaan antara *wujûd* dengan *mahiyah* adalah pembahasan primordial dalam sejarah filsafat. Islam. Pembahasan ini diwariskan kepada para filosof Barat abad pertengahan. Pembahasan ini dikenal sebagai ciri khas al-Farabi dan Ibn Sina.[70] Sekalipun pembahasan ini telah disinggung oleh Aristoteles, tetapi diperjelas oleh kedua filosof Masya'iyah tersebut dan respon juga oleh filosof Muslim selanjutnya seperti Nasr al-Dis Thusi, Mulla Sadra, Hadi Sabzawari dan lain-lain.

Pada realitas alam eksternal, kita hanya menemukan fenomena'fenomena (*mawjûd*) seperti kuda, manusia, batu, air dan sebagainya. Kenyataannya setiap hal tersebut terdiri dari esensi (*mahiyah*) dan *esse* (*wujûd*). Karena setiap hal tersebut mengandung eksistensi, maka dapatlah disebut 'kuda ada', 'air ada' dan sebagainya. Kesamaan mereka adalah karena semuanya memiliki

---

[67] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, h. 22

[68] Mehdi Haeri Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Illuminasionis dalam Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), h. 71

[69] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 32

[70] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 37

eksistensi (*wujûd*) sementara quiditas masing masing berbeda: quiditas kuda tidak dapat diterapkan pada quiditas air, dan seterusnya.[71]

3. *Ashalat al-Wajud* dan *I'tibar al-Mahiyah*

Melalui kajian atas perbedaan antara *wujûd* dengan *mahiyah*, kajian diteruskan oleh para filosof untuk mengkaji yang manakah diantara dua hal tersebut yang lebih mendasar (*ashal*). Kemunkinan hanyalah pada satu diantara kedua hal tersebut. Maksudnya, bila *mahiyah* yang ashal, maka *wujûd* adalah i'tibar. Sebaliknya bila *wujûd* yang ashal, maka *mahiyah* yang i'tibar.[72] Filosof yang memegang keutamaan *wujûd* atas *mahiyah* seperti Mulla Sadra dan Hadi Sabzawari. Sementara yang memagang keutamaan *mahiyah* atas *wujûd* seperti Syihab al-Din Suhrawardi dan Mir Damad. Sebenarnya ada juga yang meyakini keduanya yakni *wujûd* dan esensi sekaligus adalah ashal yakni Ahmad Ahsa'i, tetapi karena argumentasinya sulit dipertahankan.[73] maka kurang mendapat perhatian para pengkaji filsafat.

Mahiyah terbagi dua yakni *mahiyah* sebagai sesuatu yang menjadi jawaban terhadap 'apa itu' atau disebut sebagai *mahiyah* dalmpengertian khusus. Sementara *mahiyah* seagai realitas hakikat segala sesuatu yang darinya sesuatu diterapkan adalah *mahiyah* dalam pengertian umum. Bagi penganut ashalatul *mahiyah*, *mahiyah* secara umum adaah sama dengan *wujûd*. Tetapi penganut shlatul *wujûd* tidak sependapa egan hal ini. Bagi penganut ashalatul *wujûd*, sesuatu yang ashal harus ''... Mempunaikeutamaan atas segala hal dalam memiliki 'esensi' karena'yang sejati' dalam pengetian yang utu dan mutlak.'' demikian Toshihiko Isutzu[74] menulis.

.Bermula perdebatan manakah yang ashil antara *wujûd* dan *mahiyah* karena ketika suatu objek masuk ke dalam pikiran, batu misalnya, muncullah dua hal yakni kebatuan dan eksistensi batu. Hal ini tentunya hanya berlaku di dalam pikiran karena jelas pada satu hal pada realitas alam di luar, tidak mungkin terdiri dua hal sekaligus. Manakah yang lebih utama di dalam pikiran, maka itulah

[71] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 38-39

[72] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 54

[73] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 55

[74] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 58

yang related dengan yang ada di alam. Bagi penganut aslalat al-*wujûd*, yang related dengan alam adalah *wujûd*.[75] Dalam paham ini, quiditas tampaknya ashal di dalam pikiran hanyalah semacam pembatas bagi eksistensi yang meliputi segalahal pada alam, yang dengannyalah eksistensi dapat hadir ke dalam pikiran. Quiditas batu yang kita anggap sebagai sesuatu yang kokoh dan berdiri sendiri pada kenyataannya ternyata adalah *wujûd* yang tak terbatas yang melakukan tindakan mengada sendiri melalui limitasi diri sehingga menjadi sebuah batu. Esensi dalam pandangan penganut *ashalat al-wujûd* yakni Mulla Sadra adalah bayangan bayangan, cerminan atau kiasan bagi *wujûd*. Pandangan ini sejalan dengan ajaran Ibn 'Arabi yang mengatakan segala fenomena di alam adalah bayangan dari Wajib al-*Wujûd*.[76] Karena dalam paham ini melihat sesungguhnya segala sesuatu adalah penampakan dari *Wujûd* yang Tunggal, sebab itulah mereka digolong sebagai penganut wahdah al-*Wujûd*. Paham ini sejalan dengan paham yang dianun kaum sufi.

Apabila *mahiyah* yang ashil, maka setiap entitas dialam satu sama lain akan berbeda sama sekali. Tidak akan ada pada aspek apapun untuk ditemukan kesamaannya. Bila demikian maka tindakan penilaian biasa atau predikasi teknik umum (haml syay'i shina'i) karena ini hanya dapat dilakukan apabila terdapat kesamaan sekaligus perbedaan. Perbedaannya tentu adalah karena mahiyyah dan persamaanny adalah karena *wujûd*. Misalnya manusia menulis.[77] Subjeknya adalah manusia dan predikatnya adalah menulis. Di alam, hanya ditemukan satu hal yakni manusia, tetapi di dalam pikiran terdapat perbedaan antara quiditas manusia dan menulis. Dari sisi quiditas, konsep manusia dan konsep menulis adalah berbeda. Tetapi dari sisi wuju adalah sama. Aspek perbedaan pada sisi *wujûd* adalah perbedaan tingkatan. Tetapi kalau saja yang ashil adalah *mahiyah*, maka tentu persamaan antar tiap quiditas berbeda sehingga tidak dapat dibentuk sebuah predikasi karena ketiadaan hubungan antar tiap quiditas. Karena itu, tidak dapat disangkal bahwa sesungguhnya *wujûd*lah yang ashil dan *mahiyah* hanyalah i'tibar. Quiditas hanyalah bayang-bayang semata.

---

[75] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 57

[76] William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi*, diterjemahkan dari *Imaginal Worlds* oleh Achmad Syahid, (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), h. 33

[77] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 57

4. *Tasykik al-Wujûd*

Hanya dengan penerimaan *wujûd* yang *ashal* dan *mahiyah* hanya i'tibar kita dapat menggunakan tasykik al-*wujûd*. Sebab, tasykin al-*wujûd* hanya berlaku bila terdapat aspek kesamaan sekaligus perbedaan dalam *wujûd*. Terdapat empat syarat untuk terjadinya tasykik al-*wujûd* yakni kesatuan *wujûd* alah aktual, pluralitas *wujûd* adalah aktual, pluralitas *wujûd* akan kembali kepada kesatuan dan kesatuan mengalir dalam pluralitas.[78]

Dalam tasykik al-*wujûd*, asper persamaannya adalah perbedaannya. Dalam hal ini kesamaannya adalah *wujûd* dan perbedaannya adalah *wujûd*. Misalnya antara cahaya lilin dan cahaya matahari. Persamaannya adalah pada cahaya dan perbedaannya adalah pada cahaya juga. Dalah hal ini perbedaannya adalah pada kualitas cahaya itu sendiri. Selanjutnya pada satu entitas harus memiliki mishdaq atau objek acuan yang berbeda. Seperti pada contoh cahaya tadi, perbedaannya adalah pada sisi kuat dan lemahnya cahaya. Hal paling penting adalah, aspek kesatuaannya adalah aspek kesamaan itu sendiri.

Terdapat beberapa dalil dalam membuktikan konsep tasykil al-*wujûd*. Yakni pluralitas eksistensi yang terindrai; hal ini bersifat badihi atau aksioma, tanpa perlu diberi dalil. Dalil selanjutnya adalah tidak ditemukannya perbedaan total sebab kalau saja perbedaan total pada realitas indrawi maka tentu akan melahirkan perbedaan yang tidak memiliki unsur apapun untuk menyamakannya. Kerana itu jelaslah bahwa perbedaan yang terindra di alam bukan perbedaan esensi tetapi hanya perbedaan gradasi. Dalil terakhir adalah *wujûd* yang terindrai di alam ada *wujûd*nya yang lebih kuat dan lebih lemah dan ada *wujûd* yang lebih dahulu dan lebih akhir. Perbedaan *wujûd* ini adalah pada *tasykik*nya.[79]

5. *Al-Harakah Al-Jawhariyah*

Sebelum Mulla Sadra, para filosof meyakini bahwa gerak terjadi hanya pada aksiden dari suatu entitas. Ibn Sina mengatakan, gerak terjadi pada perubahan dari tiga aksiden yaitu kualitas, kuantitas, tempat dan posisi. Sementara bila ada perubahan seketika dari satu entitas menuju entitas yang lain, yang tentunya melibatkan perubahan pada substansinya, maka oleh filsafat peripatetik tidak

[78] Muhammad Nur. *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujûd Mulla Sadra*, (Makassar: Chamran Press, 2012), h.71

[79] Muhammad Nur. *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujûd Mulla Sadra*, (Makassar: Chamran Press, 2012), h. 73

disebut sebagai gerak tetapi disebut dengan kejadian dan kehancuran (*al-kawn wa al-fasad*).

Perubahan seketika dari satu entitas ke entitas lain oleh filosof peripatetik tidak diasumskan terjadi dalam waktu karena mereka telah menegasikan kontinuitas antara satu entitas dengan entitas lain. Tetapi Mulla Sadra tidak sependapat. Menurutnya, perubahan seketika juga harus disebut dengan gerak, terdapat kontinuitas antara satu entitas dengan entitas baru yang berubah semacam itu itu. Menurut Mulla Sadra, gerak tidak hanya terjadi pada aksiden namun juga substansi. Bahkan menurutnya, perubahan pada aksiden itu adalah konsekuensi dari perubahan substansi[80].

Menurut Ibn Sina, substansi mustahil bergerak karena menyebabkan perubahan esensi entitas yang berkonsekuensi pada ketiadaan subjek penopang gerak. Bila esensi bergetak, berarti tidak ada jarak karena jarak adalah kategori kuantitas pada suatu esensi. Dan bila jarak tidak ada, berarti dimensi waktu juga tiada. Tetapi Menurut Mulla Sadra, pemisahan dua entitas hanya berlaku pada ranah mental. Kejadian dan kehancuran tidak ada para realitas eksternal. Yang ada adalah perubahan esensi yang terjadi terus-menerus karena substansi yang terus bergerak berkonsekuensi pada perubahan aksiden[81]. Dalam prinsip filsafat Mulla Sadra, yakni *ashalat al-wujud,* esensi hanyalah respektifal dan yang nyata hanya *wujûd*, maka gerak substansi adalah gerak wujud.

Alam terbentuk dari manifestasi cahaya *wujûd* menuju arketip-arketip sehingga muncullah beragam *mawjûd*. Manifestasi ini disebut dengan pancara menurun (*al-qaus al-nuzulî*). Pancara ini merupakan rangkaian *mabda'* yang membentuk berbagai maujud seperti akal, jiwa dan materi. Selanjutnya dengan pancaran menaik (*al-qaws al-syu'udî*) dengan tahap awalnya yakni perolehan bentuk oleh materi primer untuk mengaktual sebagai proses kesempurnaan hingga batasnya masing-masing. Gerak substansi terjadi pada pancaran menaik karena gerak substansi adalah gerak pada *wujûd*[82].

Dalam pandangan Peripatetik, khususnya Aristoteles dan Ibn Sina. Jiwa dan tubuh adalah dua entitas terpisah. Hubungan antara dua entitas itu dijawab dengan konsep *al-rûh al-bukharî* oleh Ibn Sina. Tetapi konsep ini menciptakan sebuah masalah baru dalam

---

[80] Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, Bandung: Mizan, 2002, h. 96.

[81] Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Buku kedua* (Bandung, Mizan, 2003) h. 919.

filsafat. Maksudnya, *al-rûh al-bukharî* tidak memadai bila dianggap sebagai penghubung esensi jiwa dan esensi jasad. Harus ada juga penghubung *al-rûh al-bukharî* dengan tubuh dan penghubung *al-rûh al-bukharî* dengan jiwa. Keterbutuhan terhadap penghubung ini tidak akan berakhir sehingga meniscayakan terjadinya daur yang merupakan kemustahilan dalam filsafat[83].

Mulla Sadra hadir untuk menyelesaikan persoalan ini. Menurutnya, jiwa dan tubuh bukan dua esensi berbeda melainkan satu entitas yang bergradasi. Jiwa dan jasad adalah satu kesatuan wujud yang henya berbeda pada gradasinya. Tubuh adalah aktualitas dari jiwa. Perubahan pada tubuh adalah aktualitas dari perubahan jiwa yang bergerak secara substansial. Jiwa memiliki tiga fakultas yakni inderawi yang diemban oleh tubuh, fakultas imajinasi yang merupakan aktualitas jiwa dalam bentuk dan fakultas inteleksi yang merupakan makna yang terlepas dari penginderaan dan imajinasi. Indera, imajinasi dan inteleksi semuanya bukan menjadikan jiwa sebagai lokus, tetapi adalah aktualitas jiwa[84].

Eksistensi jiwa yang memiliki berbagai ragan tingkatan aktivitas yang dikonsepkan Mulla Sadra bersandar pada teori hakikat sederhana segala sesuatu (*basith al-haqiqah kullî al-asya'*), yakni *wujûd* sebagai entitas sederhana sekaligus meliputi segala sesuatu. Dan perlu diingat bahwa jiwa adalah *wujûd*.

C. TEOSOFI MULLA SADRA

Mengkaji konsep ketuhanan Mulla Sadra menjadi menarik karena konsep yang dia bangun sangat berbeda dengan filosof, sufi dan teolog sebelumnya. Prinsip Mulla Sadradalam konsep ketuhanan adalah, Tuhan hanya bisa dikenali melalui Diri-Nya saja[85]. Mulla Sadramengkritik para pemikir sebelumnya karena mereka mengkaji Tuhan selalu melalui selain Dia. Bagi Mulla Sadra, Wujud Tuhan adalah lebih jelas dibandingkan dengan wujud-wujud selain-Nya. Maka upaya menjelaskan Tuhan melalui wujud-wujud selain Dia malah semakin mengaburkan pemahaman tentang Dia.

---

[83] Mulyani, *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Hikmah Al-Muta'alliyah*, Tesis, (Jakarta: ICAS-Paramadina, 2014), h. 7-8

[84] Mulyani, *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Hikmah Al-Muta'alliyah*, h. 9

[85] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, terj. Munir A. Mu'in, (Bandung: Pustaka, 2000), h. 165

Ibn 'Arabî mengatakan, untuk menjelaskan *al-Haqq*, hanya bisa dilakukan dengan mengacu pada selain diri-Nya. Pandangan demikian sejalan dengan pendapat Ibn Sînâ. Menurutnya, sesuatu hanya bila diketahui melalui negasi. Sementara Mulla Sadratidak menerima pandangan seperti itu. Dalam pemikiran Mulla Sadra, Realitas adalah Wujud (*Wujûd*). Karena itu eksistensi realitas mustahil dinegasikan. Realitas menghimpun segalanya. Segala hal berada di dalam Realitas. Karena meliputi segala hal, maka Realitas adalah sesuatu yang paling jelas. Realitas menjadi jelas dengan dirinya sendiri. Realitas yang dimaksud ini dalam bahasa teologi disebut dengan Tuhan. Tidak mungkin mejelaskan realitas dengan seseatu di luar realias.

Dalam pandangan Mulla Sadra, realitas itu tunggal sekaligus beragam. Keberagamannya adalah pada ketunggalan dan ketunggalannya adalah keberagaman. Karena realitas Itu plural, sekaligus tunggal, maka akan tampak pemikiran Mulla Sadraini sebagai sebuah ambiguitas. Ambiguitas ini adalah prinsip ajaran *tasykik al-wujûd*, yang dirumuskan Mulla Sadra. Dalam konsep ini, prinsipnya ada empat yaitu (1) pluralitas adalah pasti, (2) kesatuan adalah pasti, (3) Setiap pluralitas akan kembali pada kesatuan, dan (4) kesatuan mengalir dalam pluralitas.[86] Prinsip ini memang banyak dinilai oleh para pengkaji Mulla Sadrasebagai subuah inkonsistensi.Tetapi demikianlah Mulla Sadramembangun fondasi pemikiran metafisikanya. Bila tidak menyepakati prinsip ini maka seluruh pemikiran Mulla Sadraakan tertolak, demikian pula sebaliknya.

Dalam membangun sistem *tasykik al-wujûd*, Mulla Sadrapunya argumentasi dan bukti-bukti yang amat sulit dibantah. Bahkan bila diteliti lebih jauh, maka sistem *wujûd* demikian yang dibangun Mulla Sadradapat dengan mudah dipakai untuk mematahkan argumentasi para penganut kemendasaran esensi (*ashalat al-mahiyah*). Kalau *mahiyah* (esensi) hanya bisa diterapkan pada satu entitas saja, maka *wujûd* dapat diterapkan pada setiap esensi (*mahiyah*). Prinsip demikian diakui Mulla Sadratidak sekedar suatu konsep (*mafhum*) tetapi adalah realitas yang sebenarnya. Pada realitas eksternal, yang hanya hanyalah *wujûd* yang satu sekaligus beragam.

Prinsip *wujûd* yang bergradasi (*tasykik*) ini digunakan Mulla Sadradengan mengambil semangat dari prinsip manifestasi cahaya

[86] Muhammad Nur, *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Sadra*, (Makassar: Chamran Press, 2012), h. 71

dalam filsafat Syihab al-Dîn Suhrawardî. Bagi Syihab al-Dîn Suhrawardî, suatu esensi memiliki hirarki. Suatu esensi, menurut Syihab al-Dîn Suhrawardî, memiliki tingkatan yang beragam, seperti cahaya misalnya. Mulla Sadrasepakat dengan manifestasi ini. Tetapi Mulla Sadratidak sepakat dengan Syihab al-Dîn Suhrawardî yang menyatakan bahwa esensi adalah yang menjadi fondasi realitas. Bagi Mulla Sadrayang mendasar adalah *wujûd*, bukan *mahiyah* (esensi). Esensi manusia misalnya, adalah manusia secara total, tidak kurang tidak lebih, tidak bergradasi.

Dalam pandangan Mulla Sadra, hanya *wujûd* yang dapat memiliki tingkatan seperti lebih dan kurang, awal dan akhir dan sebagainya. *Mahiyah*, bagi Mulla Sadrastatusnya *fixed*. Sementara yang dinamis dan bergerak secara terus-menerus hanya mungkin pada *wujûd*, bukan esensi.[87]

Bagian lain yang menjadi sistem bagian penting dalam metafisika Mulla Sadraadalah mengenai kritiknya terhadap konsep ketuhanan yang dibangun oleh filosof sebelum dirinya seperti Ibn Sînâ dan pengikutnya. Argumentasi terkenal para filosof sebelum Mulla Sadraadalah mengakui secara vertikal Tuhan sebagai sebab yang tidak diakibatkan dari rangkaian kausalitas temporal. Dalam sistem kausalitas yang dibangun Mulla Sadra, akibat tidak memiliki eksistensi sama sekali. Eksistensi akibat hanyalah dari eksistensi sebab semata tanpa keterpisahan sama-sekali. Akbat bagi Mulla Sadraadalah seperti predikat dalam sebuah kalimat. Predikat secara mutlak bergantung pada subjek.

Prinsip kausalitas untuk membuktikan Tuhan melalui kacamata peripatetik benar-benar tidak dapat diterima Mulla Sadra. Fazlur Rahman[88] menjelaskan, prinsip kausalitas peripatetik yang mengklaim Tuhan sebagai penyebab tanpa disebabkan oleh apapun bertentangan dengan prinsip kausalitas itu sendiri.

Prinsip pandangan para filosof sebelum Mulla Sadrayakni Ibn Sînâ dan pengikutnya adalah berdasarkan teori gerak yang dibangun berprinsip pada pengakuan bahwa gerak hanya berlaku pada kategori aksiden, sementara substasi tidak bergerak karena telah bertugas menjadi penggerak bagi aksiden. Mulla Sadradalam hal ini melakukan sebuah revolusi besar dalam sejarah filsafat dengan mengemukakan teori gerak substansi (*al-harakah al-jawhariyah*). Dengan pandangan ini, Mulla Sadradiakui oleh para pendukungnya

---

[87] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, terj. Munir A. Mu'in, (Bandung: Pustaka, 2000), h.167.

[88] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 168

telah menuntaskan perdebatan antara filosof dan teolog tentang status jasad manusia pada hari kebangkitan. Dengan prinsip gerak substansial, maka tidak ada satu entitas pun yang tetap, baik substansi maupun aksidennya. Suatu entitas memiliki dua status sekaligus yakni aktualitas dari potensi sebelumnya dan potensi untuk segera menjadi aktualitas. Karena sebenarnya pada realitas, hanya ada aktualitas. Kausalitas hanyalah konsep mental (*ma'qulatu tsanî matiqî*).

Mulla Sadramembagi *mahiyah* ke dalam dua jenis. *Mahiyah* pertama adalah *mahiyah* yang memiliki karakter murni bagi setiap entitas yang menjadikannya berbeda dengan entitas lain. Dalam pandangan tentang *mahiyah* seperti ini, *Haqq Ta'ala* tidak memiliki *mahiyah* karena bagi Mulla Sadra, Dia bukanlah entitas yang dapat diperhadapkan dengan entitas lain. Dengan konsekuensi seperti ini, bila menganggap *Haqq Ta'ala* adalah *mahiyah,* berarti syirik atau penyekutuan Tuhan dengan yang lain. Tidak ada apapun yang setara dengan *Haqq Ta'ala. Mahiyah* lain adalah *mahiyah* di mana *mahiyah* adalah entitas mutlak yang darinya segala realitas menjelma. Dalam paham *mahiyah* seperti ini, *Haqq Ta'ala* dapat disebut sebagai *mahiyah*. Mulla Sadramemulai pembahasan *wujûd* dengan *wujûd* murni sebagai konsep lalu barulah menjelaskan *wujûd* sebagai Realitas.

Munculnya tuduhan inkonsisten kepada Mulla Sadradapat dimaklumi karena awalnya dia menerima *mahiyah* untuk dialamatkan kepada *Haqq Ta'ala* yang absolut sebagaimana pandangan umum para filosof penganut *ashalat al-mahiyah* umumnya. Dalam hal ini Mulla Sadramenerima *mahiyah* sebagai *Wujûd Haqq Ta'ala*. Namun selanjutnya dia menolaknya dengan alasan anggapan seperti ini meniscayakan *Haqq Ta'ala* sebagai Zat yang tidak absolut. Alasannya adalah bila *Haqq Ta'ala* memiliki *mahiyah* disamping *wujûd*, maka *wujûd*-Nya adalah tambahan dari *mahiyah*-Nya. Padahal, *wujûd Haqq Ta'ala* tidak boleh diberi tambahan dari luar karena bila demikian maka *wujûd Haqq Ta'ala* akan menjadi berkonsekuensi tidak sempurna. Bagi Mulla Sadra, *wujûd Haqq Ta'ala* bukanlah *mumkîn al-wujûd* karena *mahiyah*-nya haruslah *mahiyah* yang ada (*wujûd*) secara mutlak (*wajîb*). Artinya, bagi Mulla Sadra, wujud *Haqq Ta'ala* adalah *Wajib al-Wujûd.*

Wajib al-Wujûd terbagi menjadi *Wajib al-Wujûd lî nafsihî,* yakni *Wajib al-Wujûd* yang mengada karena dirinya sendiri. Sementara *wajib al-wujûd lî ghayrihî* adalah *wajib al-wujûd* yang mengada bukan karena dirinya sendiri, tetapi mengada karena

pemberian *wujud* oleh *Wajib al-Wujûd lî nafsihî.* Adapun *Wajib al-Wujûd* yang dinisbahkan kepada *Haqq Ta'ala,* tentunya adalah *Wajib al-Wujûd lî nafsihî,* bukan *wajib al-wujûd lî ghayrihî.*

Mulla Sadramengatakan *wujûd* pada ranah realitas eksternal benar-benar tersembunyi sekalipun hanya *wujûd* yang nyata pada ranah tersebut. Pada ranah eksternal, yang ditemukan hanya ragam *mahiyah*. Namun pada ranah mental (pikiran), *wujûd* menjadi benar-benar jelas dan dapat diterapkan pada segala *mahiyah* sebagai predikat. Sekalipun dapat diterapkan pada segala *mahiyah,* pada ranah mental, segala *mahiyah* hanya menjadi tambahan (predikasi) bagi *mahiyah*. Namun demikian, sekalipun tersembunyi oleh beragam mahiyah, pada realitas eksternal, *wujûd* adalah yang mendasar.

Sebagaimana yang dikemukakan Fazlur Rahman[89], dalam pemikiran Mulla Sadra, secara konsepual, *mahiyah* menyebabkan *wujûd* adalah mustahil. Sebab dalam teori pemisahan *mahiyah* dan *wujûd*, hal ini hanya berlaku di ranah metal saja. Pada kenyataannya, yang ada hanya *wujûd*. Dalam hal ini, *mahiyah* mustahil menyebabkan *wujûd* karena *wujûd* tidak mungkin disebabkan oleh yang lain kecuali *wujûd* juga. Karena wujud itu tunggal, dengan demikian, *wujûd* tidak dapat menjadi akibat dari apapun. Bahkan, *mahiyah* adalah limitasi dari pada *wujûd* yang meliputi.[90] Sehingga dengan demikian mustahil *mahiyah* menjadi sebab bagi *wujûd*.

Bagi Mulla Sadra, *Haqq Ta'ala* tidak memiliki *mahiyah* di samping *wujûd*-Nya karena bila Dia memiliki *mahiyah*, maka keuniversalannya tidak akan menjelmakan hal-hal lain selain-Nya, yakni *wujûd* yang beragam. Dan bila *Haqq Ta'ala* memiliki *mahiyah,* maka tentu Dia adalah substansi sehingga dia harus menjelma ke dalam aksiden-aksiden. Lagi-lagi argumentasi ini harus dilihat sebagai konsep mental. Karena bila tidak, kalau *Haqq Ta'ala* adalah *Wajîb al-Wujûd*, maka *wujûd* lainnya juga adalah Wajîb *al-Wujûd*. Sebab bila dianggap sebagai realitas sesungguhnya, maka tidak ada alasan satu *wujûd* adalah *Wajîb al-Wujûd* atau yang lainnya adalah *mukîn al-wujûd*.

Pertanyaan ini bisa muncul kepada sistem *tasykîk al-wujûd* Mulla Sadra: Kenapa harus ada yang lebih dahulu atau yang lebih kemudian di dalam *wujûd?* Sama seperti sistem kausaitas Peripatetik: Bila satu *wujûd* menjadi sebab yang tidak diakibatkan, kenapa *wujûd*

---

[89] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 168

[90]Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 22

lain harrus menjadi akibat, padahal dari segi status, semuanya adalah satu hal yang sama tidak lebih, tidak kurang yakni *wujûd*? Posisi *wujûd* yang semuanya sama adalah *wujûd* sebagai konsep. *Haqq Ta'ala* dan alam memiliki *wujûd* yang sama tanpa berbeda dengan selain-Nya adalah posisi *wujûd* sebagai konsep. Mulla Sadramelihat *wujûd* sebagai univokal, yakni kata yang memiliki acuan majemuk. Fazlur Rahman[91] menjelaskan, bagi Mulla Sadra, pada hakikat realitas, *wujûd* memiliki beraneka ragam tingkatan sekalipun semuanya adalah *wujûd*. Pada sisi realitas, beragam fenomena adalah *wujûd* dan *wujûd* adalah fenomena yang beragam itu.

Persoalan lainnya adalah bila mengatakan pengetahuan tentang *wujûd* adalah pengetahuan primordial yang pengetahuan tentangnya bersifat langsung. Padahal setiap hal yang diketahui adalah *mahiyah*. Jawaban untuk persoalan ini adalah, setiap hal yang diketahui sebagai *mahiyah* sejatinya adalah pengetahuan tentang *wujûd* yang diproyeksi pikiran menjadi ragam *mahiyah*. Setiap pengetahuan atas tiap-tiap entitas *mahiyah* telah melewati pemahaman akan *wujûd*. Bahkan pengenalan atas ragam *mahiyah* adalah pengenalan kepada *wujûd* yang terlimitasi. Sistem pengenalan akan *wujûd* ini menurut Mulla Sadraadalah cara manusia mengenal *Haqq Ta'ala*, jadi Tuhan dikenal secara langsung oleh manusia. Tidak ada yang lebih jelas daripada Dia.

Mulla Sadramenolak *mahiyah* sebagai *Haqq Ta'ala* karena *mahiyah* tidak dapat diterapkan pada pluralitas *mawjûdat*. Sebab, setiap *mahiyah* haruslah sesuatu pada dirinya sendiri tidak kurang dan tidak lebih. Dengan demikian tentunya Tuhan tidak punya hubungan dengan *mahiyah* yang beragam kecuali hubungan-hubungan yang diproyeksi pikiran, seperti kausalitas misalnya, yang muncul dari prinsip *Haqq Ta'ala* haruslah sebagai pencipta atau penyebab. Dengan menjadikan *wujûd* sebagai sesuatu yang lebih prinsipil dibandingkan apapun, maka *wujûd* menjadi dapat diterapkan kepada *Haqq Ta'ala* sekaligus pluralitas *mawjûdat.*

Tema tentang keesaan Tuhan merupakan tema sentral dalam pembahasan metafisika. Ontologi memang adalah jantung filsafat. Bahkan bagi sebagian filosof, filsafat adalah ontologi, sementara epistemologi adalah cara kerja menjelaskan ontologi dan logika adalah alatnya. Dengan demikian, filsafat adalah usaha untuk Tuhan. Tetapi termonologi 'Tuhan' adalah khas teologi. Filsafat puny acara lain. Tetapi ada kesamaan dalam ketidaksamaan.

---

[91] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 173

Kaum sufi, teolog dan filosof menginginkan Tuhan itu Satu, tidak ada serikat bagi-Nya. Tetapi semuanya tidak bisa memungkiri adanya aneka ragam fenomena (*mawjûdat*). Berbagai macam argumen muncul untuk menjelaskan posisi realitas yang beragam serta relasinya dengan Tuhan. Umumnya sufi menegaskan bahwa fenomena hanyala prroyeksi semu pikiran yang sebenarnya yang nyata adalah *al-Haqq.* Sementara itu teolog kebingungan karena menerima eksistensi fenomena sekaligus menerima eksistensi Tuhan sebagai yang absolut. Pandangan para teolog ini sangat rapuh karena bila menerima fenomena dengan menyandang status eksistensi sendiri yang berbeda dengan eksistensi Tuhan, maka konsekuensinya adalah menerima *wujûd* lain selain Tuhan yang dengan itu *wujûd* Tuhan menjadi terbatas. Batasnya adalah makhluk-Nya sendiri.

Mulla Sadramencoba menengahi persoalan ini dengan menjelaskan bahwa *Wajîb al-Wujûd* adalah seperti subjek dan *mumkîn al-wujûd* adalah seperti predikat. Dalam hal ini, fenomena tetap diterima memiliki eksistensi tetapi status eksistensinya adalah mutlak dari eksistensi subjek. Umpamakan proposisi 'Joko pergi ke Solo'. Yang memiliki wujud hanyalah subjek yakni Joko, sementara 'pergi' hanyalah sebuah predikasi yang eksistensinya secara mutlak bergantung kepada eksistensi Joko. Demikianlah Mulla Sadramenentukan status fenomena segenap makhluk.

Argumentasi yang menyatakan *mahiyah* identik dengan *wujûd* sehingga *mahiyah* menjadi sesuatu yang mutlak sebagaimana difikirkan Fakhr al-Din al-Razi, menurut Fazlur Rahman, tidak memadai karena akal tidak dapat membayangkan lebih dari satu *wujûd* yang setiap *wujûd*, *mahiyah*-nya identik dengan *wujûd*-nya. Kalau setiap *mahiyah* memiliki *wujûd* masing-masing maka berarti wujudnya adalah tambahan bagi dirinya. Maka *mahiyah* seperti ini tidak dapat dialamatkan bagi *Haqq Ta'ala* karena Dia Maha Sempurna, Dia tidak membutukan apapun selain Diri-Nya.

Dalam kasus *wujûd* sebagai tambahan, *mahiyah* maupun *wujûd*-nya tidak dapat dialamatkan kepada *Haqq Ta'ala* karena wujud itu sendiri telah diklaim adalah dari *mahiyah* sekalipun setelah diteliti *wujûd* itu adalah datang dari luar *mahiyah*. Dalam menghadapi persoalan ini, seorang komentator Syihab Syihab al-Dîn Suhrawardî, Ibn Kammunâ[92] memberikan solusi. Menurutnya *wujûd* yang datang dari luar *mahiyah* itu sejatinya adalah sebagai suatu

[92] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 179

kenyataan konseptual. Pola pikir seperti ini muncul karena doktrin *ashalat al-mahiyah* telah melekat padanya dan pengikut Syihab Syihab al-Dîn Suhrawardî. Padahal mereka sendiri telah dapat memperoleh tanda bahwa *wujûd* menjadi pemersatu bagi segenap entitas. Karena dogma *ashalat al-mahiyah* pula, sesuatu yang lainnya yang sebenarnya telah memberi sinyal tetapi ditepis adalah bahwa mereka menolak mengakui bahwa yang nyata dan menyatukan *mawjûdat* adalah *wujûd*. Karena penolakan ini, mereka mengakui adalah *mahiyah* yang berada pada realitas luar yang dicerap oleh pikiran. Sementara wujud dianggap sebagai konsep abstrak yang tidak nyata yang ditambahkan pada *mahiyah*.

Dalam gagasan utamanya, pendiri *ashalat al-mahiyah,* Syihab Syihab al-Dîn Suhrawardî, telah mengklaim bahwa alam indrawi adalah illuminasi[93] terakhir (tergelap) dari rentetan gradasi Cahaya.

Fazlur Rahman[94] menjelaskan bahwa dalam pandangan Mulla Sadra, *mahiyah* menyebabkan *wujûd* adalah Mustahil. Pertama Mulla Sadramenegaskan bahwa yang nyata hanyalah satu hal. Sementara konsep pemisahan dan penyatuan hanyalah persepsi pikiran. Mulla Sadramenolak realitas tunggal itu adalah *mahiyah* karena dengan *mahiyah* fenomena yang beragam tidak bisa terjadi, sebab setiap entitas itu memiliki *mahiyah* yang berbeda dan tidak terkait satu sama lain sehingga tidak ada alasan untuk menyatakan ada persamaan antar tiap entitas kesesuatuan.

Mulla Sadra membangun fondasi ontologi berangkat dari konsep tentang realitas. Dengan ini dia menjelaskan bahwa pada setiap entitas mengandung gagasan keapaan (*mahiyah*) dan ke-ada-an (*wujûd).* Konsep ke-apa-annya hanya bisa diterapkan pada entitas tertentu dan tidak bisa diterapkan pada entitas lain. Namun konsep ke-ada-annya dapat diterapkan pada semua entitas karena setiap entitas harus nyata. Jadi dia menyatukan semua entitas adalah *wujûd* secara konseptual. Selanjutnya Mulla Sadra membuktikan bahwa *wujûd* tidak hanya mendasar (*ashal)* sebagai konsep tetapi juga sebagai entitas primer pada realitas eksternal. Dia menjelaskan bahwa yang dicerap pikiran adalah *wujûd* yang nyata. Sementara keapaannya (*mahiyah*) hanyalah konstruksi pikiran akibat karakteristik aslinya yakni melimitasi setiap hal. *Wujûd* yang menyeluruh tanpa batas, absolut, dipenggal-penggal oleh pikiran sehingga terbentuklah ragam fenomena yang berbeda antara satu

[93]Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), h. 226

[94] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 179

dengan yang lain. Pernyataan ini menjadi alasan bahwa *mahiyah* muncul dari *wujûd* yang dilimitasi oleh cara kerja nalar[95].

Dengan penjelasan ini, Fazlur Rahman[96] menegaskan bahwa hanya melalui *ashalat al-wujûd* saja keesaan Allah tanpa sekutu bagi-Nya dapat dijelaskan. Dengan penjelasan ini, menurutnya *wujûd* tidak hanya dijelaskan sebagai konsep tetapi juga yang nyata pada realitas tanpa ada batas.

Wujûd mengisi segenap realitas. Sementara *mahiyah* muncul sebagai limitasi *wujûd*. *Mahiyah* adalah sebagai sarana bagi pikiran untuk mengenal *wujûd*. Penjelasan seperti ini, meski istilah teknisnya berbeda, mirip seperti ajaran Ibn 'Arabî. Dalam rangka kritiknya terhadap Al-Ghazali, Ibn Arabi mengatakan bahwa *Haqq Ta'ala* tidak dapat dikenali kecuali melalui *mahiyah*.[97] Pernyataan ini menandakan bahwa pandangan Ibn 'Arabî mirip dengan Mulla Sadra. Mereka meyakini, meski terminologi yang digunakan bernbda, bahwa *mahiyah* adalah konseptualisasi pikiran sebagai tanda untuk mengenal Allah.

D. KONTRIBUSI TEOSOFI TRANSENDENTAL BAGI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

Bergunakah pendidikan agama Islam di sekolah, khususnya pendidikan akidah sebagai jalan menuju tauhid? Apakah metode atau pendekatan yang digunakan di sekolah (dan madrasah) sudah ideal untuk mencapai tujuan tauhid? Bila belum, maka di mana letak persoalan yang dapat ditawarkan perbaikannya sehingga sekolah, setidaknya pendidikan agama Islam dalam pelajaran aqidah, benar-benar dapat menjadi fasilitas menuju tauhid?

Pendekatan yang digunakan di sekolah dalam pelajaran pendidikan agama Islam, khususnya tema aqidah adalah pendekatan yang sama dengan pelajaran aqidah di madrasah: teologis. Pendekatan teologis adalah pendekatan yang dianggap paling sederhana dan paling mudah dipahami dalam rangka menuju tauhid. Tauhid adalah sebuah ilmu yang dapat menghantarkan manusia untuk memahami bahwa hanya Allah saja Realitas Mutlak. Tetapi pendekatan teologis sampai akhirnya tetap saja tidak dapat menghasilkan sebuah aqidah yang benar-benar mampu memurnikan

---

[95] 7 Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intelectual Tradition In Persia* (Great Britain, Curzon Press, 1996) h.284

[96] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 181.

[97]Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, Terj. Ahmad Sahidin dan Nurjannah Arianti, (Yogyakarta: Islamika, 2004) h. 124

Allah. Karena, pendekatan teologis tidak dapat menyangkal dualitas, setidaknya dualitas antara Tuhan dan makhluk. Padahal tujuan utama tauhid adalah sebuah kesadaran bahwa hanya Allah saja Realitas, mutlak dan tidak ada persekutuan.

Ibn 'Arabi[98] sendiri mengatakan bahwa semua keilmuan manusia berpangkal dan bermuara pada manusia itu sendiri. Maksudnya, segala diskursus yang dapat dibahas manusia, termasuk tentang ketuhanan sekalipun, itu semua semata-mata untuk memperjelas posisi manusia itu sendiri. Musalnya mengkaji tentang Tuhan. Hal itu sebenarnya adalah hendak menjelaskan posisi manusia dalam rangka relasinya dengan Tuhan. Jadi, semua ilmu penyetahuan adalah untuk menjelaskan manusia[99]. Manusia menjadi sentra bagi semua subjek pengetahuan.

Berangkat atas kesadaran tersebut, banyak pemikir yang berusaha menjelaskan sebuah subjek seobjektif mungkin, melepaskan senralitas manusia. Mulla Sadra misalnya, dia berusaha untuk menjelaskan Tuhan bukan dengan selain Tuhan. Menurutnya Tuhan tidak bisa dikenal melalui atribut-atribut lain. Pengenalan yang benar kepada Tuhan adalam dengan mengacu kepada Tuhan sendiri[100]. Padahal secara umum yang terjadi, Tuhan dibahas dengan modus sifat-sifat yang cenderung humanistik: Tuhan diperkenalkan melalui sifat-sifat manusia. Cara itulah yang dilakukan sebagai pendekatan pengenalan Tuhan di sekolah dan madrasah.

Sebuah alternatif dapat diperkenalkan dalam rangka pendekatan pengenalan Tuhan dalam pelajaran pendidikan agama Islam adalah melalui teosofi transendental Mulla Sadra: Tuhan dikenal melalui Diri-Nya sendiri. Mengenal sesuatu melalui yang lain tidak akan dapat membuat yang ingin diketahui itu dapat diketahui. Oleh karena itu, tawaran Mulla Sadra layak dipertimbangkan. Karena selama ini di sekolah, Tuhan diperkenalkan melalui tribut-atribut manusia. Tuhanpun dipahami sebagai sebuah sosok. Dan tentunya ini bukan tujuan yang diharapkan dari pendidikan agama Islam.

Melalui sistem *ashalat al-wujûd* dan *tasykik al-wujûd*, Mulla Sadra merumuskan bagaimana Tuhan harus dipahami sebagai dasar

---

[98] Miswari "Filosofi Komunikasi Spiritualitas: Huruf Sebagai Simbol Ontologi dalam Mistisme Ibn 'Arabî", *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. IX No. 14, 2017.

[99] Eliade, Mircea, *Sakral dan Profan*, (Terj. Nurwanto), Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), h. 174.

[100] Reza Akbarian, *Trans-Subtantial Motion and Its Philosophical Consequencess* di dalam *Mullâ Sadrâ and Transendent Philosophy; Islam-West Philosophical Dialog*, The Papers presented at The World Congress Mullâ Sadrâ, (Teheran; Shadra Islamic Philosophical Institute Publication, May, 1999) h. 187-188.

bagi seluruh entitas yang ada di alam semesta. Semua makhluk harus dipahami sebagai satu kesatuan *wujûd* yang sama dengan *wujûd* Tuhan dengan intensitas *wujûd* yang berbeda. Konsep ini konsisten dengan alur penalaran logika filosof yang melihat *wujûd* secara konseptual adalah univokal. Wujud itu secara konseptual adalahkonsep tunggal yang acuannya juga harus satu entitas. Sementara pada realitas *wujûd*, *wujûd* Tuhan dengan *wujûd* makhluk berbeda dari sisi intensitas. Prinsip ini juga dapat dipahami melalui analogi relasi antara subjek dan predikat dalam sebuah kalimat.

Entitas yang ril sebenarnya adalah subjek, sementara predikat semata-mata hanyalah konsep tentang suatu yang digunakan untuk menjelaskan subjek. Analogi ini dapat dimaknai dalam pendidikan aqidah yaitu, bahwa makhluk-makhluk yang beragam sebenarnya adalah bentuk konseptual dari kaindahan Ilahi. Predikat-predikat negatif muncul dari persepsi manusia agar predikat-predikat positif dapat dipahami. Pengasih, Penyayang, Pengampun, sebenarnya hanyalah modus pemahaman untuk memahami Allah. Dan sebenarnya predikat-predikat itu adalah konsep-konsep tentang kondisi yang hanya dapat dipahami ketika disandang makhluk. Dan hal yang paling penting dari kasus ini adalah, semua sifat itu hanyalah predikat-predikat yang sama sekali tidak berguna kecuali untuk mengenal subjeknya.

Bila posisi makhluk dengan Tuhannya adalah seperti posisi antara subjek dengan predikat, maka pendidikan aqidah harus mampu sebaik mungkin memberikan pemahaman bahwa Tuhan itu bukanlah suatu sosok yang berada entah di mana sedang mengontrol dan mengawasi manusia dengan garangnya. Tuhan adalah zat yang tidak dapat dipisahkan dengan manusia sebagaimana tidak dapat dipisahkannya predikat dari subjek. Kedekatan yang tiada berjarak ini harus mampu dipahami dengan benar sehingga terbangun kesadaran tauhid yang benar. Sebab perkara ini sangat sensitif. Bila gagal menghayatinya, maka alih-alih menghadirkan tauhid yang benar, malah menjerumuskan pada kesesatan.

Pendidikan yang baik tentang Tuhan harus mempersiapkan bekal yang baik bagi anak didik. Apalagi subjeknya rumit dan urgen seperti. Pelajaran aqidah. Mengikuti alur sistem filsafat Mulla Sadra tentang tauhid, *wujûd* Tuhan harus diperjelas antara konsep dan realitasnya. Ini penting agar tidak menciptakan kebingungan. Misalnya konsep wujud sangat ditekankan Mulla Sadra untuk diperjelas perbedaannya dengan realitas wujud. Karena dalam ranah konseptual, wujud itu bersifat univokal, satu konsep yang hanya

memiliki satu acuan. Univokasi konsep *wujûd* tidak boleh dianggap sebagai realitas. Karena pada realitas, *wujûd* itu bergradasi[101].

Wujûd sebagai satu kesatuan yang bergradasi sehingga tampak beragam menjadi sangat penting dalam pelajaran aqidah. Karena hanya skema ini yang dapat menjelaskan secara rasional bagaimana Tuhan itu tidak terbatas. Karena bila tidak, maka *wujûd* Tuhan akan menjadi terbatas. Apa batas bagi *wujûd* Tuhan yaitu makhluk. Gradasi realitas wujud sebagai solusi bagi pelajaran aqidah yang konsisten dengan rasio. Sinergitas antara doktrin teologis dengan rasionalitas menjadi harmonis dalam pemikiran Mulla Sadra[102].

Pendekatan *wujûd* sebagai pelajaran aqidah tidak hanya memuaskan nalar tetapi juga sebenarnya memiliki metode yang mudah untuk menciptakan pemahaman yang jelas. Harus dipahami *wujûd* sebagai sesuatu yang tunggal, primer dan meliputi. Sementara *mahiyah* hanyalah modul bagi rasionalitas untuk mengenal *wujûd*. Bila dapat disampaikan dengan baik, maka pendekatan ini dapat menjadi sebuat tawaran bagi pendekatan aqidah sehingga pola pengajaran aqidah dengan cara-cara sebelumnya yang meninggalkan kebingungan dapat ditinggalkan.

Tidak hanya konsep-konsep teknisnya, pemikiran filsafat Mulla Sadra juga dapat bedayaguna bagi penerapan nilai-nilai pendidikan agama Islam. Mulyadhi Kartanegara misalnya, dia menjadikan teori gradasi wujud Mulla Sadra sebagai basis penyusunan integrasi ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu non-keagamaan[103]. Abdul Munir Mulkan juga menggunakan teori filsafat Mulla Sadra sebagai basis penyusunan konsep pendidikan berbasis transendetalitas[104].

Sebenarnya filsafat Mulla Sadra sangat berdayaguna bagi penuntasan masalah-masalah yang dihadapi dalam dunia pendidikan untuk mendidik jiwa manusia. Tetapi banyak tantangan untuk itu.

---

[101] Mulyani, *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Hikmah Al-Muta'alliyah*, h. 9

[102] Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intelectual Tradition in Persia*, h. 279.

[103] Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: Arasy, 2005).

[104] Tanthowi, (ed.) *Begawan Muhammadiyah*, (Jakarta: PSAP, 2005).

E. KESIMPULAN

Filsafat adalah sebuah diskursus yang lmasih langka di Indonesia. Pandangan masyarakat, bahkan sebagian besar kaum terpelajar masih sangat negative terhadap filsafat. Akibatnya, Indonesia hanya mampu mengkonsumsi konsep-konsep praktis hasil gagasan filosofis yang dihasilkan oleh filosof dari Barat. Umumnya gagasan-gagasan dari Barat tidak sesuai dengan nilai berkehidupan masyarakat Idonesia. Untuk itu, dibutuhkan sebuah gagasan yang palong sesuai dengan fitrah kemanusiaan karena gagasan demikian punya kemungkinan besar untuk dapat diterapkan di manapun. Untuk itulah, gagasan filosof besar Mulla Sadra patut dipertimbangkan untuk dapat dijadikan solusi untuk mengatasi persoalan kemanusiaan di Indonesia, khususnya bidang pendidikan.

Sebenarnya masyarakat Indonesia di setiap daerah memiliki kearifan masing-masing yang dapat diejawantah ke dalam system pendidikannya tetapi pemahaman nasionalisme yang keliru telah membuat kearifan-kearifan local terpaksa ditinggalkan. Semuanya dipaksa mengikuti satu aturan yang diklaim sebagai prinsip ideal nasionalisme. Tetapi kesalahan itu belum benar-benar terlambat. Pendidikan di Indonesia masih punya peluang untuk diselamatkan.

Bidang utama pendidikan yang penting untuk diselamatkan adalah agama. Karena spiritualitas merupakan tuntutan utama bagi manusia dalam berkehadupan. Sekaya apapun seseorang, dia akan tetap mere=asakan kegelisahan dan penderitaan bila tuntutan spiritualitas tidak dipenuhi. Sebaliknya walaupun seseorang hidup sederhana, tetapi bila tuntutan spiritualitasnya terpenuhi, maka di dapat hidup bahagia. Untuk itulah spiritualitas menjadi hal yang paling urgen dalam pendidikan.

Sekiranya tawaran penulis untuk mengambil nilai-nilai dari ajaran Mulla sadra dapat dipertimbangkan sebagai alternative bagi pendidikan, khususnya pendidikan agama Islam karena belakangan, paradigma-paradigma yang ditawarkan dalam pembelajaran agama Islam umumnya mengarah pada radikalisme. Ini sangat berbahaya karena memiliki peluang besar mengarah kepada ekstrimisme. Harmonisme menjadi mustahil. Padahal kita hidup di negara yang beragam agama. Untuk itu nila-nilai rasional dan spiritual dari gagasan Mulla Sadra patut dilirik sebagai alternate.

⟡

BAB VI
TEORI GRADASI WUJUD MULLA SADRA SEBAGAI SISTEM REINTEGRASI ILMU

A. PENDAHULUAN

Dikhotomi ilmu adalah masalah besar yang dihadapi kaum Muslim. Problem ini muncul dari dua arah. Dari Timur, muncul dari dari klasifikasi filosof Muslim tentang tingkatan ilmu seperti ilmu metafisika, logika dan ilmu alam. Dari Barat, dikhotomi ilmu muncul dari reaksi kaum intelektual yang memberontak terhadap otoritas agama. Seiring waktu, dikhotomi menjadi semakin parah hingga mengakibatkan ketegangan sosial dan deskriminasi atas ilmu. Sebagian ahli ilmu tertentu merasa lebih superior daripada ahli ilmu lain. Tulisan ini berupaya "mengunduh" khasanah intelektual klasik yang diwariskan oleh Mulla Sadra yakni konsep Gradasi Wujud (*Tasykik al-Wujûd*) untuk dijadikan sistem reintegrasi ilmu. Sehingga harapan tia-tiap disiplin ilmu dapat saling memberikan nilai positif bagi kemanusiaan.

Ilmuwan Muslim membuat pembedaan tiap objek kajian dengan tujuan untuk mempermudah mendalami objek-objek tersebut dan tidak bercampur aduk antar bidang yang dipelajari. Antar tiap bidang ilmu tidak dinegasikan. Masing-masing objek yang diteliti diberi nama yang berbeda agar mudah dikenali sehingga muncul berbagai disiplin keilmuan. Langkah ini diterapkan kepada ilmu-ilmu yang berbasis alam (*kauniyah*) dan ilmu-ilmu yang berbasis teks suci yakni Al-Qur'an dan Hadits (*qauliyyah*).[105] Pada kategori pertama, mencakup ilmu-ilmu seperti fisika, kimia, biologi dan lain sebagainya. Sementara, pada kategori kedua mencakup ilmu-ilmu seperti tafsir, fiqih dan tasawuf dan lain sebagainya.

Pada masa kemajuan itu, dunia Muslim sedang menjadi sasaran penyerangan oleh kelompok pembantai Mongol dari Timur. Serangan ini membinasakan banyak ilmuan Muslim dan memusnahkan karya-karya mereka di bidang ilmu pengetahuan. Apalagi salah satu kawasan dunia Islam yang terkena imbas serangan Mongol adalah Persia, yakni salah-satu wilayah pengembangan ilmu

---

[105] Mulyadhi Kartanegara, *Integralisasi Ilmu: Sebuah rekonstruksi Holistik*,(Bandung: Arasy, 2005), h. 48

terbesar di dunia. Diriwayatkan dalam serangan Mongol itu, kitab-kitab hasil karya kaum muslim dibuang ke sungai sehingga menyebabkan air sungai berubah menjadi hitam.[106] Masih dalam penderitaan luka akibat serangan Mongol, pada tempo yang yang nyaris sama, orang-orang Eropa yang awalnya melakukan transaksi dagang berubah menjadi penindas. Mereka merampas karya-karya penting kaum Muslim terutama bidang ilmu alam, kemudian mengembangkan ilmu pengetahuannya di sana. Ketika Eropa menguasai negara-negara Muslim, mereka melarang kaum Muslim belajar ilmu-ilmu alam (*kauniyah*). Mereka khawatir kaum Muslim menjadi pintar, dan kemudian melakukan pemberontakan. Karena itu kaum Muslim hanya diperbolehkan mempelajari ilmu-ilmu teks Islam (*qauliyyah*) yang menekankan pada doktrin kebahagiaan setelah mati, sedangkan dunia hanya menjadi tempat persinggahan dan bersabar.

Sementara itu, orang Barat menggiatkan diri untuk belajar ilmu alam. Mereka menemukan banyak sekali perbedaan antara ilmu-ilmu alam dengan ajaran agama mereka, yakni Kristen. Hasil dari temuan ini akhirnya yang mengakibatkan munculnya Sekularisme, yakni pemisahan antara ajaran agama Kristen dengan ilmu alam yang memang berasal dari akar epistemologis yang berbeda. Sementara, ilmu-ilmu alam adalah ilmu yang murni berdasarkan indera dan akal, sifatnya objektif. Sekularisme secara terminologis berasal dari kata *saeculum* yang berasal dari dua kata dengan konotasi waktu dan lokasi.

Sezaman dengan sekularisasi yang terjadi di Barat, yang terjadi di dunia Islam, penjajah Eropa menerapkan pembatasan pembelajaran ilmu alam. Lambat laun kaum Muslim menjadi kehilangan prinsip dan semangat untuk mempelajari ilmu alam. Karena sudah kehilangan akar semangat dan tradisi selama ratusan tahun, ditambah lagi oleh doktrin-doktrin kaum kolonialis, kaum Muslim bahkan menganggap mempelajari ilmu alam tidaklah berguna. Bahkan ada yang melarang karena beranggapan bahwa hal itu hanya konsumsi kalangan penjajah Eropa dan tidak patut ditiru oleh kaum Muslim. Kaum Muslim juga menjadi lupa bahwa sumber kebenaran selain berasal dari sumber *qauliyyah* juga berasal dari sumber *kauniyah*.

---

[106] Karen Armstrong, *Islam: A Short Story*, diterjemahkan oleh Ira Puspito Rini (Yogyakarta: IKON, 2002) h. 115

Dalam perkembangannya di Eropa, ilmu banyak mengalami reduksi, hingga lahirlah berbagai aliran yang masing-masing melepaskan diri dari akar epistemologis yang sama dan kehilangan prinsip awalnya yakni: ilmu untuk mencari kebenaran agar dapat menghantarkan manusia kepada kebahagiaan.

Salah satu aliran ilmu yang menjadi landasan saintifik di Barat adalah Positivisme. Aliran yang didukung oleh para pemikir besar seperti David Hume dan Augus Comte ini hanya mempercayai sesuatu sebagai kebenaran hanya pada hal-hal yang mampu ditangkap oleh indera. Bahkan aliran ini juga nyaris menolak fungsi penalaran rasional.[107] Kesimpulan tersebut tentu ditolak oleh kaum Muslim yang menganggap bahwa objek inderawi bersifat sangat terbatas. Bahkan kaum Muslim juga percaya bahwa indera sifatnya menipu sehingga apa yang dipersepsikan oleh indera adalah tipuan. Bagi kaum Muslim, kepercayaan kepada hal-hal yang tidak dapat ditangkap oleh indera seperti Tuhan, Malaikat dan Hari Kiamat jauh lebih mampu memberikan kebahagiaan. Di samping itu, kemajuan yang dialami oleh Barat dengan sangat pesat membuat generasi muda Muslim berada dalam dilema. Mereka mulai menganggap pelajaran-pelajaran agama yang telah mereka pelajari bertahun-tahun tidak mampu menghantarkan kepada kemajuan. Namun, oleh pemegang otoritas agama, pergeseran, apalagi perubahan dari metode-metode tradisional dianggap sebagai pelanggaran. Sebagian kaum muda Muslim yang gelisah memilih cara yang hampir sama dengan yang pernah dilakukan ilmuwan Barat yakni renesains, menghidupkan kembali ilmu pengetahuan kealama. Sebagian kaum muda Muslim mencoba menggiatkan ilmu alam. Namun, ketika mereka mempelajarinya, mereka malah menemukan diri mereka dalam kegersangan spiritual. Nasib yang mereka alami sama seperti yang dialami oleh ilmuwan positivis di Barat; semakin ilmu alam dipelajari, semakin memberi kegelisahan. Dikotomi antara ilmu agama dengan ilmu alam sudah sangat buruk dampaknya. [108] Persoalan ini mengundang kaum intelektual Muslim untuk berpikir dan bekerja keras untuk menemukan solusi atas masalah dikhotomi ilmu. Mereka menawarkan berbagai sistem dengan beragam nama yang tujuannya adalah menghapus aktualisasi dan paradigma yang

---

[107] Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan ,2003), h. 31

[108] Azyumardi Azra, *Histografi Islam Kontemporer*, (Jakarta, Gramedia, 2002), h. 195-196,

melihat ilmu alam (*kauniyah*) dengan ilmu agama (*qauliyyah)* sebagai entitas terpisah.

Dokhotomi ilmu adalah masalah yang bisa ditemukan solusinya dalam pandangan para filosof besar seklipun mereka tidak mengungkapkannya secara ekspilsit. Tulisan ini mencoba menguraikan sejarah perjuangan para pemikir Muslim dalam upaya menemukan solusi atas problem dikhotomi ini setelah menguraikan secara singkat sejarah munculnya dikhotomi ilmu. Selanjutnya akan diupayakan bagaimana Gradasi Wujud, yang digagas filofof besar Muslim asal Persia yang hidup sekitas abad ke-17 bernama Mulla Sadra, agar dapat dijadikan landasan reintegrasi ilmu.

B. PERJUANGAN REINTEGRALISI ILMU

Banyak pemikir Muslim modern mencoba menawarkan solusi atas dikotomi ilmu melalui berbagai pendekatan dan menawarkan solusi yang masing-masing berbeda dan unik tentang reintegralisasi ilmu. Tokoh-tokoh awal pendakwah reintegralisasi ilmu, diantaranya adalah Jamal al-Din Al-Afghani dan muridnya Muhammad Abduh. Nama disebut terakhir ini berusaha mengembalikan kejayaan Islam dengan berusaha meyakinkan masyarakat, terutama otoritas Universitas Al-Azhar yang menjadi almamaternya, agar mengembalikan pelajaran-pelajaran umum (*kauniyah*) kepada posisi yang baik karena baginya setiap disiplin ilmu itu adalah integral. Dia terus berjuang supaya pelajaran-pelajaran umum dimasukkan ke dalam kurikulum Al-Azhar. Pernyataan penting yang dikemukakannya adalah ilmu-ilmu yang dipelajari dari Barat bukanlah hal yang dilarang oleh agama, bahkan, ilmu-ilmu tersebut sebenarnya berasal dari Islam pada awalnya. Karena itu kita harus mengembalikannya.[109]

Muhammad Iqbal pada pertengahan Abad ke-20, menyadari bahwa manusia telah terlupa terhadap realitas yang lebih tinggi karena kesibukan dan keterpanaan mereka terhadap realitas inderawi sehingga manusia menganggap realitas materi adalah satu-satunya realitas. Iqbal menegaskan bahwa hal-hal yang ada pada realitas alam yang dapat ditangkap oleh akal pikiran adalah hanya perlambangan saja dari realitas tak terbatas. Menurutnya, reintegralisasi antara realitas simbol (alam semesta) dengan realitas tak terbatas adalah aktual. Akal dianggap dapat menjadi sarana

[109] Ridjaluddin, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Pusat Kajian Islam FAI UHAMKA, 2003), h.194

untuk menghantarkan manusia untuk mengenal realitas tak terbatas.[110]

Sebelum Muhammad Iqbal, di India, Sayyid Ahmad Khan telah terlebih dahulu berjuang menyadarkan masyarakat Muslim supaya menerima pelajaran-pelajaran *aqliyah.* Sepanjang hidupnya dia berjuang untuk menyadarkan orang-orang bahwa ilmu-ilmu umum adalah juga milik kaum Muslim juga.

Osman Bakar mendukung para ilmuwan Barat Modern yang berhasil menemukan akurasi atas studi alam. Tetapi dia menyarankan agar kebenaran tidak hanya diklaim melalui penemuan sains semata. Menurutnya, "… jalan-jalan lain untuk mengetahui alam semesta perlu untuk diperkenalkan".[111] 'Jalan-jalan lain' yang dimaksud Osman Bakar di sini adalah Al-Qur'an. Tujuannya menawarkan Al-Qur'an sebagai sumber kebenaran selain sains adalah agar berkarakter relijius dan spiritual.

Sementara di dunia Islam Iran, nasib dikotomi ilmu tidak seburuk yang dihadapi kaum Muslim di dunia Islam negara lain. Sekalipun beberapa dasawarsa berada di bawah otoritas penguasa Syah yang sekuler, namun masyarakat Muslim di sana, secara umum, tetap mendapat pelajaran-pelajaran agama dan umum sekaligus tanpa mengenal istilah dikotomi. Mereka tetap mewariskan semangat ulama dan cendekiawan klasik seperti Ibn Sina, Al Biruni, Ummar Khayyam dan Mullâ Sadrâ yang selalu melihat semua disiplin ilmu secara integral. Reintegralisasi ilmu tetap bertahan di Iran juga karena kawasan ini tidak pernah berhenti melahirkan ulama dan cendekiawan yang sangat berkualitas seperti Thabattaba'i, Murtadha Mutahhari, Ali Syari'ati dan Sayyed Hossein Nasr. Karena tidak pernah kehilangan tradisinya, maka pemikir-pemikir Persia dapat dengan cepat merespon konsep-konsep yang sedang gencar dipublikasikan pemikir Barat tanpa harus merasa bingung. Ali Syari'ati merespon dengan cukup baik sosialisme yang berakar pada Karl Marx. Demikian juga Mutahhari yang dengan baik merespon kaum realisme. Dia juga meluruskan paham eksistensialisme Barat Modern seperti pemikiran Jean-Paul Sartre. Bagi Sartre, tujuan manusia adalah kebebasan. Hal ini dikritik oleh Mutahhari,

---

[110] Sir Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ali Audah, Taufiq Islamil dan Goenawan Mohamad, (Jakarta: Tintamas, 1966), h. 1-2

[111] Osman Bakar, *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam Tentang Agama dan Sains*, diterjemakan oleh Yuliani Liputo dan M.S. Nasrulloh, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2008), h. 150

menurutnya, kebebasan adalah alat atau sarana manusia untuk mencapai kesempurnaan (*kamil*).[112] Bahkan Nasrbersama kaum intelektual lain dari Barat seperti Fritjof Scoun, Henry Corbin dan lainnya telah merumuskan teori Filsafat Perenial yang tidak hanya melihat ilmu secara integral bahkan teologi.

Di dunia nusantara, problem dikhotomi ilmu melahirkan masalah yang berefek pada kekacauan sosial dan melamahkan perjuangan kebangsaan. Para pelajar pondok menuduh pelajar di sekolah Belanda telah melakukan kekafiran karena belajar ilmu-ilmu milik Belanda. Sementara pelajar sekolah Belanda melihat pelajar pondok adalah pelajar yang malang karena pelajaran-pelajaran yang mereka terima tidak dapat menghantarkan mereka pada suatu efek yang dapat memberi solusi atas persoalan-persoalan hidup yang mereka hadapi.

Semangat reintegralisasi ilmu telah dimulai oleh kaum muda Muslim sejak awal abad ke-20. Ahmad Dahlan adalah salah seorang tokoh yang memperhatikan bagaimana pelajar ilmu-ilmu agama di pondok pesantren berselisih dengan kalangan yang belajar di sekolah-sekolah Belanda. Di sinilah Ahmad Dahlan tergerak untuk memperjuangkan reintegralisasi keilmuan antara pelajaran yang diterima pelajar sekolah umum dengan pelajar pondok. Baginya, selama dikotomi ilmu terus berlaku, maka kedua belah pihak tidak akan dapat menemukan efek yang berarti bagi diri mereka. Baginya, kalangan pelajar pondok memiliki kekurangan karena tidak belajar ilmu yang bermanfaat bagi kehidupan dan pelajar umum juga rugi karena akan mengalami degradasi rohani bila tidak belajar agama.

Semangat reintegralisasi ilmu di Indonesia juga diperjuangkan dengan gigih oleh Ki Hajar Dewantara. Dia banyak mengkritik ilmu umum karena menurutnya pelajaran-pelajarannya kering dari nilai-nilai fitri manusia. Dia juga mengkritik metodologi pengajaran agama yang tertinggal jauh. Menurutnya, hanya dengan reintegralisasi ilmu generasi bangsa dapat memperoleh pendidikan yang sebenarnya.

Di Indonesia juga dikenal Kuntowijoyo sebagai pemikir yang teguh memperjuangkan reintegralisasi ilmu. Dia melahirkan konsep Islam Sebagai Ilmu. Paradigma konsep ini adalah Al-Qur'an. Pesan pertamanya adalah mengajak manusia untuk melihat segala realitas sebagaimana Al-Qur'an melihatnya. Di sinilah paradigma dibentuk. Selanjutnya dia menawarkan reintegralisasi, yakni mengintegralkan

[112] Murtadha Mutahhari, *Manusia Seutuhnya*, diterjemahkan oleh Abdillah Hamid Ba'abud, (Jakarta: Sadra Press, 2002), h.289.

ilmu-ilmu yang sifatnya tetap seperti tauhid dan ilmu-ilmu yang berkembang dari hasil kreativitas akal manusia (ilmu *kauniyah*) yang sifatnya mengikuti perubahan zaman[113]. Kuntowijoyo menginginkan supaya dapat dibedakan mana ilmu yang sifatnya sakral dan mana yang provan. Ilmu yang sakral tentu tidak dapat dan tidak perlu dirubah. Sementara yang provan perlu terus berimprovisasi sesuai perkembangan zaman agar dapat berguna ke tengah masyarakat.

Armahedi Mahzar merumuskan konsep Revolusi Integralisme sebagai respon atas kegagalan umumnya teori Barat dalam menjawab persoalan yang dihadapi umat manusia, sekaligus sebagai pegangan dan panduan bagi kaum Muslim untuk menghadapi proyek kapitalisme Barat. Menurut Mahzar, paradigma ilmu masa depan adalah reintegralisasi antara teknologi, sains, humaniora, dan ilmu-ilmu agama.[114] Inspirasinya adalah konsep penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*) kaum sufi yang dielaborasi menjadi penyucian peradaban (*tazkiyah al-madaniyyah*). Mahzar melihat dengan jelas kerancuan berbagai teori-teori yang dihasilkan oleh para pemikir dan saintis Barat. Bahkan ide-ide mereka cenderung merusak sistem ideal peradaban manusia. Teori-teori tersebut dibangun tanpa fondasi yang jelas. Konsep Integralisme ini juga dapat dimanfaatkan kaum Muslim menjadi filter untuk menyaring ide dan gagasan Barat.[115] Dalam teorinya ini, Mahzar menawarkan agar kaum Muslim dapat membangun teknologi alternatif yang Islami untuk digunakan masyarakat Muslim. Paradigma Integralisme memandang tauhid sebagai basis sekaligus tujuan hidup. Menurutnya, reintegralisasi ilmu-ilmu ini adalah sangat penting. Bila tidak diusahakan dengan serius, maka sekolah tidak lebih peranannya dari sebuah pabrik yang memproduksi manusia.[116] Konsep Integralisme Armahedi Mahzar adalah rekonstruksi dari berbagai aliran pemikiran, baik Barat, Sufisme Islam dan Mistisme Cina. Mahzar tidak menyebutkan aliran tertentu atau tokoh tertentu dalam merumuskan teori Integralismenya.

Itulah berbagai konsep yang dapat disebut sebagai reintegralisasi ilmu yang ditawarkan oleh para pemikir Muslim baik di berbagai belahan dunia maupun di Indonesia. Kesemuanya itu merupakan usaha untuk mengembalikan kejayaan Islam

[113] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, (Yogyakarta: Tiara Wacan, 2007), h.49

[114] Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2004), h. 233

[115] Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam*, h. 247-248

[116] Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam*, h.. 248

sebagaimana yang pernah dicapai kaum Muslim di masa lalu dan mengembalikan umat manusia dari berbagai kekeliruan saintifik Barat.

Sementara itu, Mulyadhi Kartanegara adalah salah seorang pemikir Muslim yang juga berpengaruh merumuskan konsep reintegralisasi ilmu. Menurutnya reintegralisasi ilmu sangat penting karena merupakan prinsip dasar ilmu-ilmu, yakni antar tiap bidang ilmu, satu sama lain tidak saling menegasikan. Malah, antar tiap bidang ilmu secara nyata memang barasal dari Satu. Mulyadhi Kartanegara merumuskan konsep Tauhid sebagai prinsip reintegralisasi ilmu. Dalam pandangan sistem Tauhid yang ditawarkan Mulyadhi Kartanegara, segala sesuatu, baik yang terinderai maupun yang tidak, semuanya adalah Wujud, perbedaannya hanya pada gradasinya (*tasykik*) yang disebabkan oleh perbedaan esensi.[117]

Perbedaan konsep reintegralisasi ilmu Mulyadhi Kartenegara dengan para pemikir reintegralisasi ilmu yang lain adalah Mulyadhi Kartanegara menyatakan bahwa konsep Tauhid Mulla Sadra sebagai prinsip teorinya. Sementara, Kuntowioyo mengatakan bahwa prinsip reintegralisasi ilmunya berdasarkan Al-Qur'an dan teori Strukturalisme Modern. Sedangkan, Osman Bakar mengatakan bahwa konsep reintegralisasi ilmunya berlandaskan pandangan kaum sufi, diantaranya Al-Ghazali dan Ibn Sina.

C. GRADASI WUJUD SEBAGAI SISTEM REINTEGRASI ILMU

Pemikir bermazhab Sadrian, menjadikan Gradasi Wujud (*tasykik al-wujûd*) sebagaimana yang dirumuskan oleh Mulla Sadra sebagai prinsip teori reintegrasi ilmu. Teori ini dianggap mampu mengintegralkan objek-objek ilmu yang empiris dan non empiris. Selanjutnya mereka menegaskan bahwa konsep Gradasi Wujud adalah solusi terbaik terhadap persoalan dikotomi ilmu.[118] Keputusan ini dianggap tepat karena, di antara landasan ontologis yang diusung para pemikiran sepanjang sejarah filsafat Islam, gagasan Gradasi Wujud berbeda dengan yang pernah dirumuskan pemikir sebelumnya dan sistem ini merupakan sistem yang paling

[117] Mulyadhi Kartanegara, *Integralisasi Ilmu: Sebuah rekonstruksi Holistik*, h. 35

[118] Mulyadhi Kartanegara, *Integralisasi Ilmu: Sebuah rekonstruksi Holistik*, h. 39.

kokoh dan sintesanya adalah kesatuan sempurna antara mistisme dan skolatisme.[119]

Terdapat tiga sumber ilmu, yakni indera, akal, dan hati (*hudhurî*). Dalam uraiannya tentang indera sebagai sumber ilmu, Indera sering tidak akurat. Mata, misalnya yang tidak mampu menangkap objek dengan baik bila jaraknya terlalu jauh atau terlalu dekat dan objek-objeknya terlalu kecil. Demikian pula telinga yang hanya mampu mendengar bunyi dalam frekwensi tertentu saja. Para pemikir yang bermazhab Sadrian mengkritik sistem epistemologi Barat yang hanya menggunakan indera yang sifatnya sangat terbatas sebagai satu-satunya sumber untuk menentukan kebenaran.[120] Karenanya, mereka menawarkan akal dan intuisi sebagai sumber lain yang lebih akurat dalam menemukan kebenaran. Pemikiran ini sejalan dengan gagasan Murtadha Mutahhari yang mengatakan indera, akal dan hati sebagai sumber ilmu.[121]

Sebagaimana yang permah dirumuskan Imam Al-Ghazali, Ilmu dibagi menjadi tiga bidang, yakni ilmu metafisika, ilmu matematika, dan ilmu fisika. Ilmu metafisika, yakni objek ilmu yang tidak berkaitan dengan materi dan gerak. Ilmu matematika adalah objek ilmu yang bukan materi tetapi senantiasa berkaitan dengan objek-objek materi dan fisika, yakni objek-objek yang dapat ditangkap oleh indera. Inti dari objek metafisika adalah ontologi, yakni ilmu yang mempelajari tentang wujud. Ilmu astronomi adalah ilmu untuk menghitung benda-benda langit[122]. Ilmu fisika adalah ilmu untuk mempelajari berbagai jenis benda fisik seperti mineral, nabati dan hewani.

Sebelumnya, Al-Kindi membagi ilmu ke dalam dua kategori yakni, ilmu teoretis dan ilmu praktis. Menurutnya, perbedaan fundamental antara ilmu praktis dan ilmu teoretis adalah dari sudut objek dan tugasnya. Objek ilmu teoretis adalah benda (baik fisik maupun non-fisik), sedangkan objek ilmu praktis adalah tindakan manusia. Sementara dari sudut tugasnya, ilmu teoretis mengembangkan kerangka ilmiah ilmu yang komprehensif.

[119] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, diterjemahkah oleh O. Komarudin, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 10

[120] Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, h. 51

[121] Murtadha Mutahhari, *Manusia dan Alam* diterjemahkan oleh Ilyas Hasan, (Jakarta: Lentera, 1997), h.289.

[122] Mulyadhi Kartanegara, *Integralisasi Ilmu: Sebuah rekonstruksi Holistik*,h. 87-88.

Sedangkan tugas utama ilmu praktis adalah mengelola nafsu manusia sehingga tunduk pada akal.

Basis dari reintegralisasi ilmu yang dibangun oleh para pemikir bermazhab Sadrian adalah inti dari sumber ilmu dalam sistem epistemologi Islam. Sumber ilmu ini adalah perolehan pengetahuan tanpa melalui proses demonstrasi dan rasionalisasi. Perolehan ilmu dengan cara seperti ini disebut dengan hudhuri (*hudhurî)*. Ilmu Hudhuri dijelaskan sebagai penampakan langsung realitas secara jelas. Puncak dari hudhuri adalah wahyu. Pengalaman hudhuri hanya dapat dialami oleh orang tertentu saja, yakni mereka yang melakukan latihan penyucian jiwa secara ketat dalam waktu yang lama atau berkat kapasitas bawaan. Prinsip Tauhid yang menjadi solusi pemikir bermazhab Sadrian dalam upaya reintegralisasi ilmu hanya dapat dipahami oleh orang-orang yang telah mengalami intuisi mendalam atau hudhuri.

Prinsip dan basis konsep reintegralisasi ilmu pemikir bermazhab Sadrian mengusung problem yang besar. Seluruh kerangka reintegralisasi ilmu yang ditawarkan pemikir bermazhab Sadrian, prinsipnya adalah Tauhid. Prinsip yang ditawarkan pemikir bermazhab Sadrian adalah prinsip yang asing untuk dapat digunakan sebagai solusi atas berbagai problematika kemanusiaaan termasuk reintegralisasi ilmu. Menurut Kautsar Azhari Noer[123] prinsip ini adalah prinsip yang menuai banyak kecaman dan hanya diikuti oleh sebagian kecil kalangan saja. Bahkan tidak ada jaminan mereka yang berada dalam aliran tersebut mengalami langsung pengalaman hudhuri. Padahal syarat sesuatu menjadi objektif adalah harus dapat diuji oleh semua kalangan. Hal ini adalah kriteria baku sebuah ilmu. Prinsip Tauhid berbasis hudhuri tidak dapat disebut objektif karena hanya dapat diuji oleh beberapa orang tertentu saja. Pengujian itu tentunya adalah sebuah pengalaman. Asumsinya, seandainya semua orang yang mempercayai prinsip ini, namun mereka tidak pernah mengalami hudhuri, tetap saja prinsip ini tidak dapat dikatakan objektif karena itu diterima secara doktrin, bukan diuji. Syarat ilmu itu adalah dapat diuji.

[123] Kautsar Azhari Noer, *Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 40-41

1. Sistem Gradasi Wujud

Mulla Sadra memandang wujud sebagai satu-satunya realitas aktual. Bermula perdebatan manakah yang *ashil* (aktual) antara *wujûd (*wujud*)*dan *mahiyah* (ke-sesuatu-an) karena ketika suatu objek masuk ke dalam pikiran, batu misalnya, muncullah dua hal yakni kebatuan dan eksistensi batu. Hal ini tentunya hanya berlaku di dalam pikiran karena pada realitas eksternal, yang ada adalah mahiyah-mahiyah saja, tidak mungkin terdiri dua hal sekaligus. Manakah yang lebih utama antara antara wujud dengan mahiyah, maka itulah yang yang nyata di alam eksternal. Bagi penganut *aslalat al-wujûd* seperti Mulla Sdra dan pengikutnya, yang nyata adalah wujud. Bagi paham ini, *mahiyah* yang tampaknya *ashil* di dalam pikiran hanyalah semacam pembatas bagi eksistensi yang meliputi segala hal pada alam, yang dengannyalah eksistensi dapat hadir ke dalam pikiran. Mahiyah 'batu' yang kita anggap sebagai sesuatu yang kokoh dan berdiri sendiri pada kenyataannya ternyata adalah wujud yang tak terbatas sebagaimana eksisten-eksisten lainnya, yang melakukan tindakan mengada sendiri melalui limitasi sehingga menjadi sebuah batu. Mahiyah dalam pandangan penganut *ashalatal-wujûd* yakni Mullâ Şadrâ adalah bayangan-bayangan, cerminan atau kiasan bagi *wujûd*. Pandangan ini sejalan dengan ajaran Ibn 'Arabi yang mengatakan segala fenomena di alam adalah bayangan dari *Wajîb al-Wujûd.*[124] Karena paham ini melihat sesungguhnya segala sesuatu adalah penampakan dari *Wujûd* yang Tunggal, sebab itulah mereka digolong sebagai penganut *Wahdat al-Wujûd*. Paham ini sejalan dengan paham yang dianun kaum sufi.

Dari pandangan wujud sebagai satu-satunya aktualitas. Mulla Sadra mengatakan perbedaan yang muncul hanya karena satu wujud yang bergradasi. Hanya dengan penerimaan *wujûd* yang *ashil* dan *mahiyah* hanya *i'tibar* kita dapat menggunakan *Gradasi Wujud*. Sebab, *Gradasi Wujud* hanya berlaku bila terdapat aspek kesamaan sekaligus perbedaan dalam *wujûd*. Terdapat empat syarat untuk terjadinya *Gradasi Wujud* yakni kesatuan *wujûd* adalah aktual, pluralitas *wujûd* adalah aktual, pluralitas *wujûd*akan kembali kepada kesatuan dan kesatuan mengalir dalam pluralitas.

Dalam Gradasi Wujud, aspek persamaannya adalah perbedaannya. Dalam hal ini kesamaannya adalah wujud dan perbedaannya adalah wujud. Misalnya antara cahaya lilin dan cahaya matahari. Persamaannya adalah pada cahaya dan perbedaannya

---

[124] William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabî,* Surabaya: Risalah Gusti, 2001, h. 33

adalah pada cahaya juga. Dalam hal ini perbedaannya adalah pada kualitas cahaya itu sendiri. Selanjutnya pada satu entitas harus memiliki lokus (*mishdaq*) atau objek acuan yang berbeda. Seperti pada contoh cahaya tadi, perbedaannya adalah pada sisi kuat dan lemahnya cahaya. Hal paling penting adalah, aspek kesatuaannya adalah aspek kesamaan itu sendiri.

Terdapat beberapa dalil dalam membuktikan konsep Gradasi Wujud. Yakni pluralitas eksistensi yang terinderai; hal ini bersifat terbukti dengan sendirinya (*badihi)* atau aksiomatik, tanpa perlu diberi dalil. Dalil selanjutnya adalah tidak ditemukannya perbedaan total sebab kalau saja perbedaan total pada realitas inderawi maka tentu akan melahirkan perbedaan yang tidak memiliki unsur apapun untuk menyamakannya. Kerana itu jelaslah bahwa perbedaan yang terindra di alam bukan perbedaan esensi tetapi hanya perbedaan gradasi. Dalil terakhir adalah *wujûd* yang terindrai di alam ada *wujûd*nya yang lebih kuat dan lebih lemah dan ada *wujûd* yang lebih dahulu dan lebih akhir. Perbedaan *wujûd* ini adalah pada gradasinyanya.[125]

Mulla Sadra membangun konsep epistemologi melalui prinsip kesatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui. Prinsip ini sejalan dengan ajaran utamanya kesatuan wujud yang dijelaskan melalui Gradasi Wujud. Dengan teori ini, maka yang mengetahui sebagai jiwa yang sejatinya adalah wujud murni yang bergradasi identik dengan objek yang diketahui yang juga adalah wujud murni yang bergradasi. Menjadi beragam mahiyah pada tingkat pemahaman adalah citra yang dibentuk mental atau pikiran yang diterapkan pada realitas eksternal. Karena (1) wujud pada mental adalah (2) wujud yang dibentuk oleh mahiyah, sementara mahiyah adalah gradasi (3) wujud eksternal, sebagaimana adanya yang melimitasikan diri menjadi beragam mahiyah. Maka dalam klasifikasi ilmu dalam pendidikan, baik (1) objek yang bersifat pemikiran seperti matematika dan logika, (2) objek yang bersifat material seperti fisika dan biologi dan (2) ilmu metafisika, jelas adalah wujud tunggal yang murni yang bergradasi, sementara hirarki itu sendiri juga berada pada kesatuan itu juga. Maka pandangan dikhotomi antar tiap disiplin ilmu adalah hanya berlaku sebagai tingkatan gradasi.

[125] Muhammad Nur, *Wahdat al-Wujûd Ibn'Arabî dan Filsafat Wujûd Mulla Sadrâ*, (Makassar: Chamran Press, 2012), h. 73

Pengetahuan yang berbasis (1) materi, maupun yang berbasis (2) mental maupun (3) spiritual, semuanya adalah stasiun gerak jiwa dalam berbagai tingkatan fakultasnya. Perbedaan tingkatan ini bukanlah suatu hal dikhotomis namun hanyalah pemisahan mental saja untuk memudahkan analisa dan pengembangan. Karena, sebagaimana karakteristik mental, hanya dengan membuat perbedaan, pemahaman dapat dicapai. Ketiga fakultas ini adalah nyata.

Pengalaman spiritual yang oleh kaum materialis dikatakan sebagai ilusi sebanarnya adalah juga pengalaman yang nyata. Hanya saja, sebagian besar manusia telah melupakan realitas ini akibat terlalu sibuk dengan pengalaman material dan mental. Hal penting yang perlu dipahami dalam prinsip epistemologi mazhab Kesatuan Wujud yang dijelaskan dengan argumentasi kesatuan subjek dan objek oleh Mulla Sadra adalah bahwa pengetahuan terhadap materi bukanlah abstraksi dari materi pada realitas eksternal. Pada realitas eksternal, yang ada hanyalah wujud. Partikularitas material hanyalah bentukan pribadi mental dari univesalia yang dibuat oleh pikiran yang merupakan citra wujud. Lebih Tepatnya, kalangan Sadrian menyatakan wujudlah yang bertindak aktif dengan melimitasikan diri menjadi mahiyah agar dapat dipahami manusia.

Kreativitas jiwa berupa imajinasi sekaipun dianggap statusnya rendah tetapi berkat kreativitas ini manusia dapat menjalankan tugasnya dengan baik sebagai manivestasi Tuhan. Limitasi memberikan potensi untuk mengkreasikan berbagai tindakan pada alam. Terkait dengan prinsip pendidikan dan keilmuan, imajiasi kreatif ini merupakan landasan bagi disiplin-disiplin yang berkaitan dengan seni. Bagi kaum sufi, imajinasi dijadikan sebagai wadah untuk menggambarkan pegalaman spiritual mereka.

Bagi Mulla Sadra, imajinasi yang dimunculkan jiwa pada alam dunia ini tidaklah kuat, imajinasi akan menjadi benar-benar kuat ketika jiwa benar-benar telah melepaskan diri dari keterkaitan material. Bila merujuk kepada prinsip ajaran Mulla Sadra, tetap saja hasil kreativitivitas berupa imajinasi ini memiliki status eksistensi yang ril karena bagi Mulla Sadra, segala pengetahuan adalah wujud, segala hal yang menjadi bagian dari pengetahuan adalah kehadiran jiwa. Pandangan ini sejalan dengan pandangannya yang mengatakan bahwa pengetahuan itu bukan abstraksi tetapi seperti yang telah dikemukakan, adalah persoalan tingkatan wujud.[126]

[126] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, (Bandung: Pustaka, 2000), h.312

Kualitas kretivitas jiwa setiap orang dalam berimajiasi pastinya sangat tergantung pada potensi orang tersebut. buktinya adalah ada orang yang memiliki tingkat kreativitas sangat tinggi tanpa perlu banyak menimba pengalaman dalam realitas material. Mereka inilah yang disebut Fazlur Rahman sebagai para nabi.[127]

Menurut Fazlur Rahman, Nabi memiliki pengelaman spiritual yang paling tinggi bahkan akal mereka identik dengan Akal Aktif. Namun karena tingginya kualitas jiwa mereka, para nabi mampu megimajinasikan pengalaman tersebut dengan baik sehingga menjadi sangat objektif dan diterima, tentunya, dipahami seluruh kalangan. Inilah yang membedakan mereka dengan para wali. Ketika wali mereka mengemukakan imajinasi-imajinasi mereka, sering ditolak oleh berbagai kalangan akibat kualitas imajinasi mereka tidak sebaik para nabi.

Dengan ini terbukti bahwa kreativitas imajinasi ditentukan oleh kualitas jiwa. Karena jiwa merupakan wujud yang merupakan manifestasi dari Wujud Mutlak, maka tentunya kualitas setiap jiwa tergantung tingkat kedekatannya dengan Wujud Mutlak. Namun demikian, semua tingkatan itu tetap saja berada dalam status wujud yang tunggal yang bergradasi.

2. Impikasi Gradasi Wujud Terhadap Pendidikan

Bekal teoritis dan bekal praktis wajib dikuasai manusia supaya memperoleh petunjuk perpikir dan bertindak sesuai dengan garis yang telah ditetapkan Islam. Segala konsep tentang ilmu praktis haruslah memiliki landasan teoritis. Landasan teoritis ini juga harus memiliki landasan metafisik. Karena itu, setiap bagian ilmu memiliki satu sumber landasan yang sama sehingga pada tataran konsep dan praktik memiliki integritas.

Tiga jenis ilmu yang menjadi bagian ilmu praktis yaitu etika, politik dan ekonomi. Adapun ilmu etika dalam sejarah keilmuan Islam dikenal dengan *adab* yaitu panduan praktis menyangkut seluruh pekerjaan manusia baik secara personal maupun antar personal. Dalam Islam, lmu-ilmu praktis umumnya diambil dari sumber Al-Qur'an dan Hadits Nabi karena di dalam kedua sumber tersebut ditemukan sangat banyak panduan praktis.

Adapun ekonomi sebagai salah satu disiplin praktis didiskusikan tentang manajemen keuangan dalam mengatur alokasi keuangan dan kebutuhan, baik pemasukan, pengeluaran dan

[127] Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h.323

sebagainya tentang ekonomi masyarakat, baik yang sifatnya personal, keluarga dan antar kelompok.

Mengenai politik, Al-Farabi adalah fisosof yang sangat konsisten dan memiliki prinsip yang jelas dalam menyusun panduan politik. Al-Farabi menyusun teori politik yang integral dari kajian metafisika, logika dan praktik. Dalam disiplin etika Nasruddin Thusi meyusun konsep-konsep etika yang berbasis pada kedalaman metafisika, rasionalisasi konsep serta objektivitas praktik sehingga dalam sistem etika Nasruddin Thusi tampak konsisensi sehingga munculah reinegrasi. Dalam disiplin ekonomi, para pengikut Mulla Sadra menyusun sistem ekonomi yang sangat canggih. Misalnya teori ekonomi Baqir Sadr yang sangat integral antara spiritualitas, rasionalitas dan aktualitas.

Ilmu praktik lainnya seperti fisika dibagi menjadi mineralogi, botani, zoologi, kedokteran dan ilmu pertanian adalah ilmu-ilmu yang sangat diutuhkan kaum Muslim sebagai alat untuk memudahkan hidup yang bisa dibangun secara bersahaja dengan berbasis reintegrasi sehingga tidak ada dikhotomisasi dengan ilmu-ilmu praktis lainnya seperti: tafsir Al-Qur'an, hadits, ilmu fiqih yang meliputu fiqih, fara'id, dan ushul fiqh, ilmu kalam, tafsir ayat-ayat mutasyabihat, tasawuf dan tabir mimpi.[128]

Sementara itu dalam bidang ranah mental seperti matematika, yang dibagi kedalam tujuh bagian yaitu aritmatika, geomotri, astronomi, musik, optika, ilmu tentang gaya dan alat-alat mekanik dan logika yang pembagiannya adalah demonstrasi, dialektika, retorika, puisi dan sofistrimatematika dibagi menjadi aritmatika yang terdiri dari kalkulus, aljabar dan aritmatika bisnis serta geometri yang terdiri dari figus sferik, kerucut, mekanika, sufeying dan optik serta astronomi yang mempelajari gerak bintang dan planet. Semuanya adalah ilmu dalam tingkatan mental yang merupakan tingkat gradasi tertentu dari Kesatuan Wujud sehingga tidak boleh dipandang secara dikhotomis dengan ilmu-ilmu praktis dan ilmu-ilmu metafisika.

Adapun metafisisika dibagi ke dalam beberapa bagian. Pertama adalah yang mempelajari wujud sebagaimana wujud yaitu ilmu ontologi. Kedua adalah bagian yang mempelajari materi umum yang mempengaruhi benda-benda jasmani dan spiritual seperti mahiyah, wujud, pluralitas, kemungkinan dan sebagainya. Ketiga

[128] Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi* ..., h. 216-217

adalah bagian yang mempelajari sumber benda sebagai pembukti bahwa asal usulnya bersifat spiritual. Keempat adalah mempelajari tatanan kemunculan benda dari spirituan menuju material. Kelima adalah ilmu yang mempelajari tentang eskatologi.

Dengan menjelaskan secara rinci pembagian ilmu-ilmu ini maka dapatlah disusun sebuah kurikulim pendidikan integral berdasarkan konsep Gradasi Wujud Mulla Sadra Pemikiran ini telah memberi banyak inspirasi bagi studi keilmuan dan praktik pendidikan di Indonesia. Dalam membangun sebuah sistem kurikulum pendidikan yang integral, penegasan status ontologis adalah sangat penting. Intelektual Muslim menegaskan penolakan terhadap sistem ontologi milik para ilmuan Barat yang dikhotomis dan melah menolak spiritualitas. Teori Gradasi Wujud Mulla Sadra dapat menjadi modal dan ispirasi dalam menyusun kurikulim pendidikan yang benar-benar tidak dikhotomis antara ilmu-ilmu alam (*kauniyah*) dengan ilmu-ilmu agama (*qauliyyah*) sehingga benar-benar dapat diandalkan dalam rangka reintegralisasi ilmu.

D. KESIMPULAN

Dikhotomi ilmu telah menjadi masalah di seluruh dunia Islam. Masalah ini menyebabkan degradasi moral, intelektual dan spiritualitas kaum Muslim. Kaum Muslim menjadi kehilangan identitas sehingga mengususung pesimisme akut yang menyebabkan mereka tertinggal hampir di segala sisi. Persoalan ini menyebabkan Muslim hanya menjadi penonton bagi karya-karya yang terus bermunculan di berbagai belahan dunia. Tidak jarang kaum Muslim malah hanya terkena getah tanpa pernah mencium apalagi memakan buat perkembangan intelektualitas manusia. Sementara mereka yang memilih bekecimpung di bidang ilmu kealaman sangat sering harus mengorbankan spiritialitas mereka. Ini semua dialami kaum muslim akibat cara pandang yang keliru terhada berbagai disiplin ilmu.

Prinsip integrasi ilmu yang menjadi paradigm kaumintelektual Muslim di masa lalu harus dikembalikan supaya kaum Muslim berjaya dibidang saintifik sekaligus menjadi Muslim yang teguh dengan ajaran agama. Ajaran Gradasi Wujud yang digagas Mulla sadra terbukti dapat dijadikan acuan dalam upaya reintegrasi ilmu sehingga dapat dijadikan bekal membentuk karakter masyarakat intelektual yang cerdas emosional, cerdas spiritual.

⬙

BAB VII
'IRFAN SEBAGAI ALTERNATIF PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

A. PENDUAHULUAN

"*Kalian mengambil ilmu dari orang mati*

yang mengambilnya dari orang yang juga telah mati.

Sedangkan kami mengambilnya dari Yang Maha Hidup yang tidak

akan pernah mati"

(Ibn 'Arabi)

Tradisi pendidikan Islam, setidaknya pasca As-Singkilian[129], menganut prinsip ortodoksi. Tradisi ini juga tidak mengalami perubahan pada masa lahirnya gerakan pembaharuan Islam seperti Budi Utomo, Muhammadiyah, Syarikat Islam[130], Persatuan Islam dan lainnya[131]. Pendidikan Islam tradisional memang tidak bias dirakukan lagi adalah warisan ortodoks As-Sinkilian yang bergeneologi pada ajaran teologi Al-Asy'arian dan syari'at empat imam Mazhab yang diklaim sebagai mazhab Sunni. Sementara para pembaharu keislaman di Nusantara juga memiliki beberapa pola Pendidikan yang berbeda dengan kalangan tradisionalis. Tradisi madrasah sebenarnya adalah warisan kalangan modernis Islam yang diadopsi oleh pola Pendidikan Islam oleh negara. Namun sekalipun dapat dikatakan sebagai sistem Pendidikan Islam yang modern karena berasal dari sumbangan gerakan pembaharuan Islam, Namun tetap saja esensi pembelajarannya gergenealogi pada tradisi Sunni klasik; yang mana pembelajaran aqidahnya adalah Al-Asy'ariah dan fikihnya kodifikasi empat mazhab tradisional. Sehingga potensi radikalisme tetap belum dapat dihindarkan dari pembelajaran agama dalam system madrasah. Sebab itulah, tidak mengherankan kenapa seorang Muslim di Indonesia pada satu kesempatan menjadi pejuang

---

[129] Prof. Dr. Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, Cet. II, (Jakarta: Logos, 2001), h. 63

[130] Yudi Latif, *Intelijensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelijensia Muslim Indonesia Abad* ke-20, (Bandung: Mizan, 2005), h. 185

[131] Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Bagian III, (Jakarta: Rajawali Press, 1997), h. 325-329

demokrasi dan kultural dan pada kesempatan lain menjadi seorang pejuang ekstrimisme Islam.[132]

Kemunculan dan redupnya pemikiran-pemikiran Islam modern pasca Reformasi Indonesia[133] menunjukkan perkembangan pemikiran Islam yang liberatif hanya memiliki kekuatan ketika didukung oleh dana besar. Ketika lembaga lembaga donor dari luar negeri minggat, seangat modernisme Islam mulai redup. Bila lembaga-lembaga donor itu tidak kembali lahi ke Indonesia, maka dapat dipastikan semangat moderisasi dan pembaharuan pemikiran Islam akan punah. Ini adalah bukti bahwa modernisme Islam hanya berada dalam status aksiden dalam horizon intelektualitas para cendikiawan Muslim di Indonesia.

Nukilan pada bagian pendahuluan makalah ini adalah penilaian Ibn 'Arabi tentang status pengetahuan konfirmasi (*hushûlî*) yang mengenal Tuhan melalui persepsi inderawi dan penalaran rasional. Indera dan akal sifatnya sangat terbatas. Karena mekanisme kerjanya memang adalah membatasi. Bagaimana mungkin mengetahui yang tidak terbatas. Ilmu kalam dan ilmu filsafat menurut Ibn 'Arabi adalah sistem pengetahuan yang niscaya gagal untuk mengetahui Realitas Mutlak. Persoalannya adalah, lembaga pendidikan kita hanya memperkenalkan ilmu kalam dan ilmu filsafat untuk memperkenalkan Realitas Mutlak. Dengan demikian, hasilnya adalah bukan pengenalan terhadap Realitas Mutlak, tetapi hanya pengenalan konsep-konsep terhadap yang tidak terkonsepsi. Tentunya ini adalah sebuah galat.

Menurut Ibn 'Arabi, ilmu rasional (ilmu filsafat), baik yang bersifat swabukti maupun yang didapakat setelah melakukan permbuktian (*fadlî*)[134], tidak dapat dipastikan kebenarannya. Karena itulah, dia mengatakan, ilmu yang diperoleh melalui pengamatan rasional bisa benar dan bisa salah.

Untuk menganalisa pandangan Ibn 'Arabi, tentang ilmui rasional yang dia maksud, paling objektif adalah menganalisa metode penalaran Peripatetik tentang argumentasi eksistensi Tuhan. Mazhab filsafat ini, agar tidak terkesan subjektif, baiknya menggunakan

[132] Noorhaidi Hasan & Irfan Abubakar (eds), *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Demokrasi di Idonesia*, (Jakarta: CSRS & UIN Jakarta, 2011), h. 92

[133] Moch Nur Ichwan, dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam*, Martin van Bruinessen (ed), (Singapore: ISEAS, 2013), h. 60

[134] Kategori ilmu Hushuli terbagi mejadi konsepsi dan asersi. Konsepsi adalah yang membutuhkan pembuktian dan asersi adalah yang terbukti dengan sendirinya tanpa perlu penalaran. Keterangan lengkap, lihat Abdul hadi Fadli, *Logika Praktis: Teknik bernalar Benar*, Terj. Muhammad Nur Djabir, (Jakarta: Sadra Press, 2015)

pemikiran Thomas Aquinas. Karena, kata Russell[135], Aquinas adalah filosof skolastik terbesar.

Dalam *Summa Theologiae,* Aquinas mengemukakan lima argumentasi eksistensi Tuhan. *Pertama,* argumentasi penggerak tanpa digerakkan. *Kedua*, argumen penggerak pertama yang mengindikasikan kemustahulan regrasi tak berhingga. Ketiga, kepastian adanya sumber dari semua yang tidak pasti. *Keempat*, adanya maha sempurna dari hal-hal yang sempurna. *Kelima,* adanya tujuan dari benda-benda tak berbyawa sehingga menunjukkan adanya pengarah[136].

Tetapi semua argumentasi Aquinas ini sangat lemah. Argumentasi pertama, penggerak tanpa bergerak meniscayakan penggerak itu pasif. Padahal dalam skema ini, jauh lebih masuk akal bila penggerak juga bergerak. Sehingga argumentasi ini tidak memiliki alasan yang jelas. Perumusan penalaran ini sangat terhihat diakibatkan oleh intimidasi teologi yang mendoktrinkan bahwa Argumentasi kedua, kemustahilan adalah kemustahilan regresi. Hal-hal yang bergerak secara kausal harus berakarhir pada kepasifan. Argumentasi ini juga bertentangan dengan hukum gerak. Padahal argumentasi gerak tak berhingga lebih konsisten bila ditinjau dengan pendekatan hukum gerak itu sendiri. Argumen ketiga mirip argumen kedua yaitu adanya sumber tertinggi dari semua keniscayaan. Argumen keempat adalah kesempurnaan alam semesta ada tangan maha sempurna yang mengatur dan menjaga keteraturannya. Padahal predikasi kesempurnaan yang dinilai dari teraturnya alam adalah konstruksi pikiran manusia. Skolatisme menerima bahwa persepsi itu adalah batasan yang diberikan indera dan nalar manusia. Predikat kesempurnaan bagi alam muncul dari keterbatasan-keterbatasan ini. Sehingga menurut sistem penalaran ini, kekaguman adalah alasan bagi munculnya predikat keteraturan. Penalaran ini inkonsisten dengan argumentasi lainnya: kalau alam bergerak kenapa sumbernya adalah antitesis yaitu kepasifan, tetapi kenapa kesempurnaan harus bersumber pada kesempurnaan juga? Bukankah ini merupakan suatu inkonsistensi dalam bernalar? Adanya tujuan dari setiap kejadian alam yang mana pengarahnya itu adalah Realitas Tertinggi adalah penalaran antroposentris[137]. Karena sebagaimana manusia membuat sesuatu yang punya tujuan, maka

[135] Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*, Terj. Sigit Jatmoko, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 598

[136] *Ibid*, 602

[137] Fritjof Schoun, *Islam dan Filsafat Perenial*, (Bandung: Mizan, 1995),

ciptaan Tuhan juga harus punya tujuan. Kelima argumetasi tersebut sebenarnya lebih identik dengan penalaran teologis daripada sebuah penalaran filsafat. Padahal argumentasi ini diambil dari salah satu aliran filsafat yang paling mengandalkan rasionalitas yaitu skolatisme.

Sehingga dengan demikian, penegasan Ibn 'Arabi bahwa ilmu rasional tidak dapat diandalkan untuk membuktikan eksistensi Tuhan memiliki kebenaran[138].

Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa ilmu memiliki tiga level yaitu (1) ilmu akal rasional, baik itu swabuktia seperti (misalnya, pengetahuan bahwa sebagian lebih sedikit dari keseluruhan), maupun dengan memerlukan penalaran, yang mana terkadang terdapat kesalahan dalam penalarannya, sehingga Ibn 'Arabi mengatakan ilmu rasional ada yang benar dan ada yang salah. (2) Ilmu ahwal, ilmu ini didapatkan dengan pengalaman langsung, misalnya pengetahuan tentang rasa buah mangga dengan mencicipinya. Ilmu ini mustahil diperoleh tanpa mengalaminya secara langsung. Dan akurasi ilmu ini ditentukan oleh kondisi normal buah mangga dan kondisi normal lidah pengecap. (3) Ilmu asrar, ilmu ini didapatkan melalui tiupan ruh Ilahi ke dalam hati. Ilmu ini tebagi menjadi (a) yang dapat dipahami dengan penalaran, tetapi tidak dihasilkan melalui penalaran melainkan dari ilham, dan (b) pengalan langsung, lebih mendalam dan melalui khabar wahyu maupun hadits. Pemilik ilmu asrar tentunya telah menguasai ilmu-ilmu pada level di bawahnya. Tetapi peraih ilmu rasional dan ilmu ahwal belum tentu memperoleh ilmu asrar.

Ibn 'Arabi memberikan panduan, bila ada orang yang mengaku memperoleh ilmu asrar, maka penerima berita yang bijak tidak akan menyebarkan berita itu, dia berhak mempercayainya ataupun tidak. Orang yang bijak itu tentu akan mengetahui (1) kredibelitas si penyampai berita (2) dan dapat membuktikan benar atau salahnya berita itu secara rasional. Sebab sekalipun ilmu asrar itu bukan berasal dari penalaran rasional, namun dia tidak akan bertentangan dengan sistem penalaran yang benar. Syihabuddin Suhrawardi dan Mulla Sadra, sebagaimana dilaporkan Toshihiko Isutzu[139], menegaskan bahwa seorang penerima ilmu asrar yang benar adalah orang yang juga mampu menerangkan pengalamannya

[138] Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyah*, Jilid I, Ter. Mohd. Nur Rosyid, (Yogyakatya: Daarul Futuhat, 2016), h 97

[139] Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, Terj. O. Komaruddin, (Bandung: Pustaka, 2000)

secara rasional. Demikian juga pemilik ilmu rasional yang benar dapat membuktikan benar tidaknya ilmu yang diakui pemberi kabar.

Pentingnya untuk menyikapi secara bijak orang-orang yang mengaku memperoleh ilmu asrar adalah karena ilmu itu oleh sebagian manusia bahkan dianggap hanya guyonan semata. Padahal ilmu tersebut ditegaskan kebaradaannya ole Nabi Muhammad, para sahabat dan ulama terpercaya. Tetapi mereka memperingatkan untuk tidak sembarangan menyebarkan ilmu tersebut karena dianggap dapat membahayakan orang yang menyebarkannya, khususnya akan dituduh sesat. Ibn ‘Arabi mengatakan, kirah Nabi Kaidir dan Musa sebenarnya sudah mencukupi untuk mempercayakan adanya ilmu asrar.[140]

Sekalipun tidak diajarkan secara mendalam, menyeluruh atau mendetail dalam program pendidikan agama Islam di lembaga-lembaga keagamaan Islam modern, setidaknya keberadaan ilmu ini penting ditekankan.

Ibn ‘Arabi memperingatkan untuk tidak menganggap sama ilmu yang berasal dari alam asrar (‘*‘irfan*) dengan ilmu-ilmu yang mengandlkan penalaran rasional, baik itu ilmu filsafat ataupun ilmu teologi. Karena biasanya akan ditemukan kesamaan-kesamaan diskursus antara tasawuf falsafi (*"irfan*), filsafat Islam (*hikmah*) dan teologi Islam (*kalam*). Namun masing-masing ilmu itu sebenarnya memiliki perbedaan masing-masing yang sangat mendasar.[141]

Landasan *‘‘irfan* adalah intuisi mistik atau disebut dengan ilmu *hudhûrî* yang merupakan ilmu asrar sebagaimana dimaksud Ibn ‘Arabi. Sementara *hikmah* menjadikan penalaran rasional sebagai landasar atau sumber utama pengetahuannya. Dan *kalam* menjadikan teks suci yakni Al-Qur’an dan Hadits sebagai landasan atau sumber tutama pengetahuan.

‘‘Irfan menerima teks suci dan penalaran rasional apapula bersesuaian dengan prinsip dasarnya yaitu penyingkapan (*kasyaf*) *hudhûrî*. Hikmah terkadang juga menerima *“irfan* dan kalam apabila bersesuaian dengan fondasi rasionalitas. Demikian pula *kalam* akan menerima *‘irfan* dan *hikmah* bila bersesuaian dengan tesk suci yang mereka pahami.

Teks suci memang tidak memiliki batas, tetapi akal manusia itu relatif. Sehingga penafsiran atas tes suci sangat bergantung pada

[140] ‘Arabi, *Futuhat*, 102

[141] Bahkan antara filsafat islam dan teologi Islam memiliki tradisi ketegangan yang panjang dalam sejaran intelektualitas Islam.lihat, Seyyed Hussein Nasr, *Sains dan Peradaban Dalam Islam*, Terj. J. Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1997), h. 282

kapasitas nalar manusia. Sebab itulah ilmu kalam itu relatif. Demikian juga filsafat, akurasi kebenarannya juga tergantung pada kemampuan filosofnya. Sebab itulah *kalam* dan *hikmah* dikatakan sebagai ilmu relatif. Tetapi kita perlu ingat bahwa sebenarnya *'irfan* juga relatif. Setiap orang yang memperoleh pengalaman *hudhûr* (*'arif*) juga punya kapasitas yang berbeda. Karena itu pengalaman yang dihasilkan pasti relatif. Pengalaman itu juga sangat bergantung pada kemampuan *'urafâ*[142] (jamak dari *'arif*), dalam mengkomunikasikan pengalamannya. Ibn Arabi mengatakan pengalaman *hudhûrî* sangat sulit dikomunikasikan melalui kata-kata. Karena itulah *'urafâ* kerap menggunakan analogi dan puisi sebagai instrumen untuk mengkomunikasikan pengalaman itu.

Dalam pembelajaran agama di lembaga pendidikan keagamaan Islam modern seperti perguruan tinggi, madrasah aliyah, tsanawiyah, ibtidaiyah maupun pembelajaran agama Islam di lembaga pendidikan umum, pelajaran akidah atau pelajaran tauhid memuat pembelajaran agama segmen ilmu rasional, yaitu ilmu kalam. Dengan model pembelajaran demikian, potensi munculnya pandangan keberagamaan yang mengarah pada radikalisme menjadi sangat besar karena pola pembelajaran agama secara teologis melihat antar aliran sebagai oposisi bagi aliran lainnya. Karena itu tidak heran kenapa pembelajaran agama Islam di sekolah-sekolah adalah salah satukontributor besar menciptakan umat Islam yang berpandangan radikal.[143]

Padahal ada model lain pembelajaran akidah yaitu melalui filsafat dan '*'irfan*.

B. *'IRFAN* SEBAGAI SOLUSI PENDIDIKAN ISLAM

Pembelajaran kalam sebenarnya memiliki masalah yang cukup besar. Ilmu kalam sangat terbatas karena bergantung pada kapasitas akal untuk memahami teks suci. Teks suci pada dirinya memang adalah samudra ta berbatas, tetapi ketika dimasukkan ke dalam penalaran rasional, maka air samudra itu akan menjadi sangat terbatas. Berbagai paradoks kerap muncul saat menerangkan ayat-ayat suci pada satu bagian dengan bagian yang lain. Hal itu terjadi karena mekanisme rasional adalah mereduksi teks suci ke dalam kapasitas rasionalitas yang sangat terbatas. Inkonsistensi satu bagian dengan bagian yang lain dirasionalisasikan dengan rasionalisasi baru

[142] *'Urafâ* adalah jamak dari '*arif*.
[143] PPIM UIN Jakarta, *Api Dalam Sekam: Keberagamaan Gen Z*, Laporan Survey Penelitian, (Jakarta: PPIM, 2017)

yang menjadi tambahan inlonsistensi lagi. Demikian seterusnya pembelajaran dalam ilmu kalam.

Berbeda dengan '*'irfan* yang mana antara satu *'arif* kerap saling memuji, tetapi dalam kalam, antara satu *mutakallim* saling mengkritik. Karena memang kapasitas manusia dalam bernalar berbeda-beda.

Perbedaan antara seorang *'arif* dengan seorang *mutakallim* adalah seperti seorang yang makan buah mangga dengan orang yang membaca tulisan M.A.N.G.G.A. Orang yang makan buah mangga megalami langsung sehingga mengetahui rasa buah mangga itu. Sementara orang yang hanya membaca tulisan M.A.N.G.G.A hanya memahami teksnya lalu menerka-nerka rasa buah mangga itu.[144]

Sebenarnya semua agama yang turun melalui Rasul berasal dari Zat Mutlak. Orang-orang yang mengikuti Rasul menulis titah-titah rasul mereka melalui media komunikasi seperti ukiran, simbol-simbil aanalog, ritual, lukisan dan lainnya. Tujuannya agar mereka sendiri dan orang-orang setelah mereka tetap dapat menerima informasi tentang agama dan menjalankannya. Setelah berlangsung lama, orang-orang semakin kabur dalam memahami pesan-pesan itu. Media-media komunikasi yang diwariskan menjadi semakin dimaknai keliru. Orang-orang mulai tergelincir dari garis agama. Biasanya pada masa-masa krisis itu, rasul yang baru diutus untuk meluruskan kembali manusia. Kecuali Rasul terakhir, rasul-rasul sebelumnya diutus sebatas untuk mengajak kaum mereka masing-masing.

Media-media transformasi informasi berbeda beda dipakai masyarakat tergantung zaman dan karakter masyarakat. Pada suatu masa, media komunikasi yang dipakai adalah pahatan-pahatan batu. Batu-batu dipahat mirip dengan ciri-ciri para pendakwah agama agar masyarakat lintas generasi dapat terus mengingat dakwah mereka.[145] Pada ruang dan waktu lainnya, masyarakat India menganalogika sifat-sifat Tuhan melalui sifat sifat esensial hewan. Seperti sifat kelmbutan dianalogoikan dengan sapi, sifat kuatnya dianalogikan dengan harimau, dan sebagainya.

Pada masa modern, manusia sudah sangat familiar dengan tulis menulis. Gambaran tentang Tuhan juga diabadikan dengan tulis menulis. Bila manusia terjebak dengan bentuk tulisan atau

---

[144] Jalaluddin Rumi, *Yang Mengenal Dirinya Yang Mengenal Tuhannya*, (Terj. Anwar Holid), Bandung: Pustaka Hidayah, 2004

[145] Mohd. Kalam Daud, *Tibyan fi Ma'rifah al-Adyan Nuruddin Ar-Raniri*, (Banda Aceh: Pena, 2011), h.

memaknainya secara literal, maka kesesatan yang sama juga bisa menimpa masyarakat tulis menulis. Pemaknaan literal terhadap teks tentang Tuhan sama saja seperti menyembah patung. Teks juga bisa menjadi berhala. Potensi ini sangat rentan bagi pembelajaran tauhid melalui teologi atau ilmu kalam.[146]

Ibn 'Arabi[147] mengatakan, jalan untuk meraih ilmu asrar atau ilmu *hudhûrî* yang merupakan ilmu pengalaman langsung dengan penyingkapai tirai dari penghalan mengenal dan mengalami Haqq Ta'ala bukanlah melalui teori-teori tetapi lebih kepada itikad, khususnya manajemen kepribadian. Motivasi, besitan, akhlak dan hakikat-hakikat adalah jalan menuju tujuan suci itu. Adapun pendorong ke sana adalah karena hak Allah, hak diri dan hak makhluk.

Hak Allah adalah penyerahan diri kepada-Nya tanpa sedikitpun menyekutukan Dia dengan sesuatu apapun. Hak makhluk adalah tidak menyakiti makhluk-makhluk dengan kecuali dengan jalan yang dibenarkan syariat. Hak diri adalah tidak menempuh jalan kecuali pada kebahagiaan yang sejati. Apabila menempuh jalan yang hanya mengarah pada kebahagiaan sesaat, maka itu adalah jalan kebodohan. Kebodohan adalah lawan daripada agama. Karena agama adalah jalan untuk mencerdaskan ummat manusia.

Pemenuhan tiga hak di atas (hak Allah, hak diri dan hak makhluk) sebenarnya adalah penalaran yang sangat sederhana. Sehingga pemenuhan itu dapat dengan mudah dipakai untuk membentuk sebuah rekonstruksi motif pemebelajaran agama Islam. Setiap siswa perlu menyadari untuk memenuhi tiga hak di atas dalam pembelajaran aqidah atau ilmu tauhid. Hal Allah untuk tidak disekutukan dengan sesuatu apapun. Hak ini terkhusus berada dalam ranah itikad, bahwa diri tidak memberikan peluang sedikitpun dalam rangka mentauhidkan Allah. Demikian pula pembelajaran tauhid agar tertanam kedirian yang mengutamakan kebutuhan makhluk-makhluk lain di atas kepentingan pribadi dengan syarat kebutuhan-kebutuhan itu berada dalam koridor pemenuhan. Hak Allah dan tidak bertentangan dengan syariat. Pemenuhan hak diri adalah naluri mendasar manusia. Bila pemenuhan itu sejalan dengan pemenuhan hak Allah, maka hak yang harus ditunaikan kepada diri adalah menemukan dan menempuh jalan menuju kebahagiaan sejati.

[146] Miswari, "Sufi Sebagai Wakil Tuhan" *Jurnal Al-Hikmah"* Vol. 3. No. 2. 2016

[147] 'Arabi, *Al-Futuhat*, jilid I. h. 106

Kesadaran pemenuhan tiga hak tersebut menjadi pendorong untuk menumbuhkan motivasi, besitan, akhlak dan hakikat-hakikat yang merupakan empat cabang menuju jalan spiritual. Motivasi itu adalah (1) hasrat terhadap apa yang ada pada Allah dan hasrat terhadap Dia, (2) takut atas azab dan hijab dari Allah, (3) pengagungan yang berupa *tasybih* dan *tanzih*[148].

Akhlak terbagi menjadi akhlak (1) transitif, yakni akhlak yang berhubungan dengan sesama makhluk seperti kedermawanan dan kepemaafan. (2) Akhlak intransitif adalah akhlak terhadap diri seperti zuhud dan wara'. (3) kombinasi transitif dan intransitif seperti bersabar atas perbuatan buruk dari orang lain kepada kita dan bermuka manis.

Hakikat-hakikat adalah (1) yang kembali kepda Zat Allah, (2) yang kembali kepada sifat-sifat Allah, (3) yang kembali kepada Nama-nama Allah, dan (4) yang kembali kepada objek perbuatan Allah yakni makhluk-makhluk. Hakikat-hakikat ini tebagi menjadi tiga tingkatan, yakni (1) yang tinggi, yaitu obek-objek akal (ma'qulat), (2) yang rendah, yakni objek-objek inderawi (maqulat), dan (3). Yang berada antara indera dan akal seperti imajinasi.[149]

Semua skema jalan spiritual di atas sebenarnya di susun dengan sangat sederhana. Implementasinya dalam pendidikan agama Islam tidak akan mereduksi ajaran itu. Siswa harus disadarkan tentang adanya hak Allah untuk ditauhidkan, tidak disekutukan dengan sesuatu apapun khususnya dalam itikad. Selama ini pengajaran tauhid hanya berfokus pada indikator tauhid dari segi perbuatan sehari-hari[150]. Praktik-praktik kebudayaan menjadi korban indikator sesatnya seseorang. Perkara penting dalam tauhid yaitu itikad menjadi terabaikan. Padahal kunci akidah adalah itikad. Sementara bila dalih pemenuhan hak Allah dijadikan alasan untuk menentang praktik kebudayaan tertentu, maka itu artinya ada pertentangan antara hak Allah untuk ditauhidkan dengan hak makhluk-makhluk lain terutama hak alam dan ekosistemnya. Karena sebenarnya praktik-praktik kebudayaan yang oleh kalangan ortodok lihat sebagai kesyirikan adalah praktik manusia untuk memenuhi hak para makhluk.

[148] Rujukan yang baik dalam membedakan tasybih dan tanzih, lihat, Ibn 'Arabi *Fusus Al-Hikam*, (Terj. Ahmad Sahidin & Nurjannah Arianti), Yogyakarta: Islamika, 2007, h. 95-105

[149] 'Arabi, *Al-Futuhat*, Jilid. I

[150] Van Peursen, *Menjadi Filsuf,* Terj. Fitra Salam, (Yogyakarta: Qalam, 2003), h. 149.

Karena pemenuhan hak Allah mustahil bertentangan dengan hak para makhluk, maka praktik-praktik kebudayaan mustahil menjadi kesyirikan. Sebab itulah indikatoir kesyirikan tidak bisa dibuat melalui kerja-kerja faktual. Untuk itu sangat penting ditekankan dalam pendidikan akidah, bahwa pemenuhan hak Allah adalah urusan itikad, sebuah unsur inhern yang berada dalam kesadaran diri. Pemenuhan hak Allah, hak diri dan hak para makhluk mustahil bertentangan satu sama lain. Ketiga hak itu seiring- sejalan satu sama lain.

Skema-skema jalan spiritual juga merupakan skema-skema sederhana yang dapat dengan mudah diajarkan kepada siswa. Motovasi-motivasi dalam skema jalan spiritual sebenarnya juga diajarkan dalam pengajaran akidah dalam sistem ortodoks yang dijadikan mekanisme umum pengajaran akidah di lembaga pengajaran. Khususnya tentang motovasi rasa takut, pola pengajaran umum kerap mendoktrinkian ketakutan sebagai salahsatu motivasi penting dalam upaya peningkatan ilmu akhlak. Kita diajarkan untuk takut kepada Allah karena azabnya sangat pedih dan nerakanya luar biasa panas. Takut azab ini juga masuk dalam skema motivasi Ibn 'Arabi[151] tetapi dia menambahkan lagi satu hal yaitu takut terhijab dari Allah. Dan ketakutan ini adalah perkara yang amat meresahkan kaum sufi.

Dalam pengajaran akidah konvensional, hasrat yang ditumbuhkan hanyalah untuk masuk surga dan menikmati segala kemewahan fasilitas yang ada di dalamnya. Sementara dalam skema '*'irfan* Ibn 'Arabi, hasrat yang perklu ditumbuhkan adalah berdampingan dengan Allah dan hasrat untuk berdampingan dengan-Nya. Bisa juga hasrat itu disebut dengan hasrat terhadap apa yang ada pada Allah dan hasrat pad-Nya. Dua pembagian hasrat ini adalah sangat sederhana dan mudah[152]. Pola ini membuat Allah dikenal sebagai Zat yang sangat akrab dengan manusia. Berbeda dengan skema pengajaran akidah secara konvensional yang menggambarkan Allah sebagai Zat amat agung, berada entah di mana dan sangat mengerikan.

Skema akhlak dalam jalan spiritual adalah skema yang sangat sederhana. Bila akhlak dalam skema pendidikan konvensional akhlak adalah aktualitas dari akidah, maka akhlak dalam skema ini adalah bagian dari proses menuju jalan spritual. Bila akhlak dalam pengajaran pendidikan Islam konvensional adalah aturan-aturan

---

[151] Arabi, *Al-Futuhat*, jilid I. h. 107
[152] *Ibid*

detail tentang perkara-perkara teknis, maka dalam skema Ibn 'Arabi , lebih cenderung pada pengelolaan kedirian, seperti bersabar atas perilaku menyakitkan dari makhluk dan bermuka manis[153].

Tentang motivasi hakikat dapat disederhanakan dengan menerangkan bahwa hakikat itu kembali kepada empat perbara yaitu, (1) kepada zat Allah, (2) kepada sifat-sifat Allah, (3) perbuatan-perbuatan Allah dan kepapada (4) hasil ciptaan Allah.

Sementara hakikat kauniahnya adalah objek-objek akal, objek-objek inderawi dan objek-objek imajinal. Ketiga objek ini adalah satu kesatuan dalam jiwa manusia, yang menurut Mulla Sadra hanya berbeda pada poersoalan gradasinya[154]. Ketiga objek ini perlu ditekankan dalam keilmuan dan pendidikan karena pemikir Barat Modern telah melakulan kesalahan dalam mengkonstruksi makna dari warisan-warisan peninggalam filsafat Islam.

Para filosof dan ilmuan Barat sangat banyak melakukan kesalahan dalam merekonstruksi warisan pemikiran Islam. Terkhusus adalah dikhotomi Ilmu. Mereka menganggap klasifikasi-klasifikasi objek ilmu, seperti akal, indera dan imajinasi adalah dikhotomi-idikhotomi separatis yang tidak memiliki hubungan. Sehingga masing-masing klasifikasi itu dibangun fondasi ontologis masing-masing yang berbeda. Padahal para pemikir Muslim seperti Ibn Sina dan Al-Ghazali melakukan klasifikasi tersebut untuk memudahkan pengamatan dan analisis. Tetapi di tangan pemikir Barat semuanya direkonstruksi secara keliru sehingga muncullah dikhotomi ilmu-ilmu yang menytusahkan para pemikir Muslim kontemporer dalam merumuskan kembali kesatuan ilmu-ilmu.

Hakikat yang kembali kepada Zat adalah stutus di mana Allah tidak dapat disamakan maupun diserupakan dengan segala sesuatu apapun. Dia tidak dapat diungkapkan dengan kata maupun jenis isyarat apapun. Hakikat-hakikat yang kembali kepada sifat-sifat Allah adalah yang menempatkan insan di pada yang darinya memperoleh makrifat tentang Eksistensi Haqq Ta'ala sebagai Maha Mengetahui, Kuasa, Berehendak dan segala sifat lainnya. Hakikat-hakikat yang kembali kepada perbuatan adalah penyaksian Haqq Ta'ala yang menempatkan insan pada makrifat tentang kata 'jadilah' dan keterkaitan antara kekuasaan, objek kuasa dalam bebtuk-bentuk tertentu dari segi bahwa hamba sebenarnya tidak memiliki daya

[153] *Ibid*, h. 108

[154] Muhammad Nur, *Wahdat al-Wujûd Ibn'Arabî dan Filsafat Wujûd Mulla Sadrâ*, (Makassar: Chamran Press, 2012), h. 73

apapun.Hakikat kauniyah adalah yang darinya muncul pengetahuan tentang ruh, elemen, susunan, jasmani serta keterkaitan dan perbedaan-perbedaannya.

Pendidikan Islam bukanlah menghimpun teori-teori dan konsep-konsep ke dalam memori pikiran. Pendidikan Islam yang sebenarnya adalah dengan memperbanyak latihan penyucian diri seperti taubat, sabar, syukur, zuhud, wara', *takhallî* (pengosongan diri) dan t*ahallî* (pengisian diri).

Ilmu tauhid yang menjadi perhatian khusus dalam skema Ibn Arabi terbagi menjadi tujuh, yaitu tentang Nama-nama Allah, tentang tajali-tajali, tentang pekataan Allah kepada hambanya melalui syariat, tentang kesempurnaan dan kekurangan wujud, tentang manusia mengenai hakikatnya, tentang kasyaf imajinal dan tentang penyakit-penyakit jiwa beserta obat-obatnya.

1. Meninggalkan Ilmu Kalam

Skema-skema tauhid yang dijabarkan di atas adalah skema pembelajaran tauhid dalam jalur makrifat. Pembelajaran tauhid tersebut berbeda dengan ilmu kalam. Bila ilmu makrifat berfokus pada pendidikan dan pelatihan agar manusia dapat menyingkap tabir nalar, maka ilmu kalam berfokus pada membangun argumentasi-argumentasi penalaran untuk mendukung wahyu. Ibn Arabi mengingatkan supaya bila telah memasuki jalan makrifat, agar meninggalkan pembelajaran ilmu kalam[155] bukan karena dia anti terhadap ilmu tersebut, tetapi karena mekanismenya bertentangan. Ibn Arabi sendiri sangat mengapresiasi ilmu kalam. Dia mengatakan mereka adalah orang yang selamat[156]. Al-Quran memiliki berbagai lapis makna. Setiap lapis maknanya adalah kebenaran. Orang-orang menyusun berbagai disiplin ilmu dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai landasan. Mereka senantiasa benar karena mereka mengambilnya dari salah satu lapis Al-Qur'an.

Dalam pandangan Ibn Arabi, esensi agama yaitu tauhid, tidak dipat dijelaskan dengan baik melalui penalaran. Sebab itulah ketuka seorang Yauhudi meminta dijelaskan tentang sifat Allah kepada Nabi Muhammad, turunlah QS. Al-Iklash. Hal ini menunjukkan bahwa tentang Allah sebenarnya sesuai dengan perenungan mendalam manusia. Seluruh isi QS. Al-Iklas sebenarnya telah menjadi pemahaman fitrah manusia. Sebenarnta si Yahudi awalnya bertanya dengan asumsi Tuhannya Islam berbeda dengan Tuhannya bangsa

---

[155] Arabi, *Al-Futuhat*, jilid I, h. 111

[156] *Ibid*, h. 112

Israil. Tetapi ternyata Al-Iklash menjawab dengan menunjukkan kesamaan. Ini artinya, sebenarnya semua agama itu punya Tuhan yang sama, Tuhan yang Satu. Dan semua manusai dapat mengenalnya melalui perenungan[157].

Kalau saja Tuhan dijawab secara rasional, maka hal ini akan memunculkan banyak masalah. Jalur ini sangat tergantung pada kemampuan para pihak pengaju argumentasi. Tidak peduli apapun agamanya, apakah dia ateis atau bukan. Yang unggul dalam sistem kalam adalah yang paling kuat argumentasinya. Oleh sebab itu, argumentasi-argumentasi teologis zaman klasik sudah banyak ditinggalkan karena tidak memuaskan masyarakat modern. Inilah yang membuat filsafat tidak terjebak dalam persoalan-persoalan teologis. Para filosof hanya membahas metafisika dalam terminologi wujud dan kausal[158].

Sebenarnya ilmu kalam dirumuskan bukan untuk menguatkan ilmu tentang Allah. Ilmu tersebut dirumuskan untuk melawan musuh-musuh kalangan pengusung.[159] Ilmu kalam biasanya membahas tentang sifat-sifat Allah, kerasulan, khususnya kerasulan Nabi Muhammad, teodisi[160], kebaharuan alam, kebangkitan jasad[161]. Ibn 'Arabi mengapresiasi mutakallimin dengan usaha keras mereka merasionalisasikan kitab suci. Tetapi dia menyimpulkan bahwa ilmu tersebut tidak benar-benar memberi banyak manfaat. Untuk itu cukup hanya satu orang saja di satu wilayah yang harus menguasai ilmu tersebut. Sementara dia mengatakan, perlu banyak orang dalam penguasaan ilmu syariat karena semua manusia butuh akan pedoman hukum agama.

2. Level Akidah *'Irfani*

Level akidah dalam pandangan Ibn 'Arabi ada empat yaitu level (1) awam dan mutakallim, (2) *an-nasyi' wa assadî*, yaitu penempuh jalan spiritual pertama dalam tasawuf falsafi, (3)

[157] Ibn Tufayl, *Haqq Ibn Yaqzan*, Chicago: University og Chicago Press, 2003

[158] Lihat, Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, diterjemahkah oleh O. Komarudin, (Bandung: Pustaka, 2003)

[159] Arabi, *Al-Futuhat*, jilid I, h. 114

[160] Salah satu pemikiran teodisi teologis yang paling dirujuk adalah pemikiran Fahkhruddin Ar-Razi, lihat, Teuku Safir Iskandar Wijaya, *Falsafah Kalam*, (Lhokseumawe: Nadya Foundation, 2003

[161] Perdebatan filsafat tentang kebangkitan jasad ditarik oleh Al-Ghazali ke dalam tinjauan teologi, Lihat, Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, (Yogyakarya: Islamika, 2003)

muhaqqiq, yaitu ahli *kasyaf*, dan (4) *al-khulasah,* yaitu orang-orang inti dalam jalan spiritual '*'irfan*.

3. *Level Awam* dan *Mutakallimin*

Akidah awam tidak membutuhkan ilmu kalam. Al-Qur'an dan hadits sahih sudah cukup bagi mereka. Karena masyarakat awam memahami Al-Qur'an dan hadits pada sisi paling permukaannya. Dan pada sisi itu juga adalah salah satu lapis kebenaran. Masyarakat awam tidak ditanya tentang lapis dan kedalaman makna karena itu bukan ranah kewajiban mereka. Masyarakat awam hanya perlu menyakini dan menjadi saksi bahwa Allah itu Esa, suci tanpa pasangan dan tanpa anak, Wujud Allah itu Mutlak, Dia tidak berawal dan tidak berakhir. Dia itu bukan substansi dan bukan aksiden[162], Allah bersemayam di Arsy yang mana makna itu hanya Dia yang tahu, tidak ada apapun yang menyerupai Dia, Allah adalah pencipta dan penjaga ciptaan-Nya, Dia tidak mengantuk dan tidak tidur, ilmu Allah tidak berbatas, Allah yang menjadikan manusia sebagai khalifah dengan Ruh-Nya, Dia tidak punya sedikitpun kepentingan atas segala makhluk-Nya, tidak ada kejadian apapun kecuali atas perkenan Allah dan tiada apapun yang dapat menghalangi ketentuan-Nya[163].

Kesaksian-kesaksian tersebut dapat dengan mudah diajarkan dalam pendidikan akidah. Ibn Arabi juga menegaskan bahwa kaum Muslim harus meyakini akan adanya syafaat para malaikat, nabi, orang-orang mukmin dan kasih sayang Allah[164].

Kesaksian lainnya yang perlu bagi kaum Muslim adalah kebenaran apa yang disampaikan Nabi Muhammad, kematian dan kiamat adalah rahasi Allah, adanya pertanyaan dalam kubur, mizan, bentangan catatan amal, keniscayaan surga dan neraka. dan semua itu adalah pengajaran yang mudah dalam pendidikan agama Islam. Namun demikian, pembelajaran akidah dalam pendekatan teologis tidak dapat dicampur-aduk dengan pembelajaran akidah dalam pendekatan *'irfan.* Pembelajaran akidah secara 'irfan memiliki tingkatannya sendiri. Pembelajarannya dapat dimulai dari yang paling sederhana hingga paling sulit. Bila pemerintah bersedia menerima alternative ini, sebagai solusi tuntas mengentaskan potensi radikalisasi dalam pembelajaran agama di sekolah dan madrasah, maka langkah teknis perumusannya ke dalam kurikulum

---

[162] Al-Kindi, *On First Phylosophy*, diterjemahkan oleh Alfred L. Ivry (Harvard: Harvard University, 1974), h.14

[163] Arabi, *Al-Futuhat*, jilid I, h. 120-126

[164] Arabi, *Al-Futuhat*, jilid I, h. 128

pembelajaran agama Islam sejak sekolah dasar hingga sekolah tinggi dapat dengan mudah dilakukan.

4. *Level Penempuh Jalan Spiritual*

Bagian pengetahuan dalam level penempuh jalan spiritual terbagi menjadi empat bagian yaitu tentang (1) Zat Allah, (2) sifat-Sifat Allah, (3) Perbuatan-perbuatan Allah; dan (4) ilmu keteraturan ciptaan Allah dan memurnikan-Nya [165].

Ilmu tentang Zat Allah menerangkan bahwa pada awalnya tidak ada sesuatu apapun, lalu kemudian mengada sehingga dia mewaktu. Segala sesuatu tersebut tunduk pada suatu dan penempuh jalan '*'irfan* harus menemukannya. Allah sebagai Wujud senantiasa ada, sementara negasi bagi ada adalah tiada. Setiap sesuatu yang mengada sebagai suatu entitas pastilah tunduk pada sebuat ketetapan, bila tidak mustahil ia mengada. Setiap sesuatu yang mengada itu tidak berdiri dengan sendirinya sehingga niscaya ia meruang. Karena itu, sesuatu untuk mengada harus dengan lenyapnya yang lain. Demikian seterusnya sehingga dapat dikatakan sestai sesuatu yang mengada tidak memiliki kekekalan karena dia harus lenyap dan sesuatu yang lain mengada. Lenyap dan mengadanya sesuatu secara terus menerus membutuhkan sesuatu yang permanen dan tetap agar transformasi ini dapat terus terlaksana. Sesuatu yang permanen itu tidak boleh berupa susunan karena meniscayakannya terurai, bila ia terui maka mustahil dia permanen[166]. Sesuatu yang permanen itu haruslah bukan aksiden karena justru dialah yang menjadi penyangga bagi aksiden-aksiden. Pada-Nya tidak berlaku arah. Arah hanya berlaku bagi sesuatu yang dapat ditunjuk, berbatas dan berelasi. Dia tidak menempati sesuatu karena bagi setiap tempat berlaku keterbatasan.

Mengenai sifat-sifat Allah, Ibn Arabi mengatakan bahwa mustahil sesuatu itu muncul dari sesuatu yang lain dan mustahil ia berasal dari ketiadaan sehingga skema ini menuntut keberadaa Allah[167]. Dia juga menegaskan bahwa keteraturan alam adalah berasal dari aturan Allah. Aturan ini niscaya muncul dari Sang pemilik ilmu yang sempurna. Adanya yang dahulu dan yang kemudian adalah dari bukti adanya kehendak Allah. Kehendak-Nya memungkinkan sesuatu yang sebelumnya tiada menjadi ada.

---

[165] *Ibid*, 130

[166] Allama Sayyid Hussain Thabattaba'i, *Bidayatul Hikmah*, (Jakarta: ICAS, 2001)

[167] Arabi, *Al-Futuhat*, jilid I, h. 135

Sehingga keberadaan sesuatu mustahil dari kehendak sesuatu itu sendiri. Analogi dari mustahilnya sesuatu mengada dengan sendirinya adalah membicarakan tentang sesuatu yang telah terjadi merupakan sebuah kehendak. Kalaupun ada yang melalukan itu, maka disebut prediksi. Prediksi bisa benar dan bisa salah. Tetapi perkataan atau kehendak Allah menjelma pasti. Dengan demikian, mustahil Allah tidak mendengar dan melihat setiap peristiwa karena bahkan itu semua adalah dari kehendak-Nya. Dengan demikian Ibn Arabi menegaskan bahwa kehendak Allah itu seperti makna bagi sebuah kata[168].

Mengenai penciptaan dan penyusunan diajukan argumentasi kebaharuan dengan menyatakan bahwa semua inti materi dan sifat-sifat esensialnya itu identik, maka mustahil benda-benda adalah dari zat yang lain. Bahwasanya benda-benda pada dasarnya bergerak dengan tanpa mampu mengendalikan sendiri pergerakannya dianalogikan dengan tubuh manusia ketika bergetar yang tidak dapat dikendalikan[169].

Kebebasan memilih sebenarnya hanya fitnah saja. Sebab kebaikan sesuatu telah di atur dalam syariat. Dan manusia memiliki kewajiban memilih yang baik karena itulah yang sesuai dengan esensi kemanusiaannya. Diutusnya rasul adalah pengingat manusia untuk menentukan yang terbaik baginya[170]. Karena tidak semua orang dapat mengetahui kebutuhan kemanusiaannya.

Mengenai pemurnian, Arabi[171] mengatakan bahwa keniscayaan kebangkitan jasad adalah seperti orang yang pernah menciptakan sesuatu, ketika dia berkeinginan untuk menciptakannya kembali, dia pasti dapat melakukannya. Mengenai keniscayaan kehidupan di alam kubur, dikatakan bahwa hal itu pasti karena manusia memiliki jiwa yang betingkat seperti imajinasi, inteleksi dan penginderaan. Keniscayaan mizan dianalogikan kepada sesuatu yang menggantikan tempat sesuatu yang lain, penggati itu tentu harus tunduk pada sistem posisinya. Mengenai *sirat* (jembatan) di akhirat, maka dalam analogi Ibn Arabi adalah seperti seseorang yang menyentuh suatu benda. Demikian pula bila manusia terus memperhalus jiwanya, maka dengan mudah ia akan dapat melewati

---

[168] Ibid, h. 137

[169] Ibid, h. 139

[170] Bambang Triono, *dotDigitalSpiritual: Penegakan Sendi Dinul Haq*, (Jember: Cerdas Ulet Kreatif, Tt), h. 137

[171] Arabi, *Al-Futuhat*, jilid I, h. 140-141

jembatan tersebut. Mengenai eksistensi surga dan neraka dikatakan, segalanya telah ada sebelum penghuni-penghuninya masuk.

5. ***Level Khusus***

Ibn Arabi menegaskan bahwa akal, dalam artian penalaran adalah wadah untuk berpikir, bukan wadah untuk menerima kehadiran ilahiah. Maka itu, perkara yang mustahil bagi nalar, bisa benar menurut kehadiran ilahian dan perkara yang mungkin bagi nalar, bisa mustahil menurut kahadiran ilahiah.

Salah satu perkara yang paling diperdebatkan dalam tradisi pemikiran Islam adalah tentang hubungan antara Zat Mulak dengan wujud relatif. Manusia dapat saja mengetahui sesuatu sebelum menyaksikannya. Tetapi mayoritas pemikir, baik teolog seperti Imam Al-Ghazali dan Ibn 'Arabi sepakat bahwa Zat Mutlak tidak akan dapat diketahui sebelum disaksikan. Persoalan bagaimana yang terbatas dapat mengetahui yang tidak terbatas memang sulit. Para pemikir umumnya yang mencoba menjelaskan tentang Haqq Ta'ala sebenrna hanya berputar-putar antara afirmasi (antroposentris) dan negasi. Kedua pendekatan tersebut sebenarnya tidak dapat menjelaskan apapun tentang Haqq Ta'ala[172]. Ketika mengatakan Allah adalah maha melihat dan Maha Mendengar, maka penglihatan dan pendengaran Allah sebenarnya sama-sekali berbeda dengan penglihatan dan pendengaran yang diketahui dan dialami manusia. Bila demikian, sebenarnya tentang Allah tidak diketahui. Demikian pula ketika mengatakan Allah tidak serupa dengan apapun, maka tentunya kesimpulannya jelas yaitu Allah tidak diketahui.

Dengan merujuk pada pemikiran kalam dan filsafat, maka mustahil zat terbatas dapat berhimpun dengan Zat Mutlak. Bila keduanya berhimpun, maka tentunya salah satu akan mempengaruhi yang lain: Zat terbatas bisa menjadi mutlak atau Zat Mutlak menjadi terbatas; dan itu mustahil. Dalam hal ini, Ibn 'Arabi meyakini tajali Allah dapat terjadi di akhirat. Alasannya, pernyataan "tidak ada apapun bersama Allah", "kini dan sebelumnya". Sehingga peluang itu terbuka untuk masa yang akan datang yakni akhirat.[173] Tetapi penyatuan dalam tajali terjadi dalam keilahian, bukan dalam zat. Persoalannya adalah banyak pemikir yang tidak membedakan antara keilahian dan zat.

Keilahian terkadang dapat diperlakukan sebagai sebuah objek yang diinginkan, semantara Zat-Nya tidak demikian. Keilahian

[172] Arabi, *Al-Futuhat*, jilid I, h. 143
[173] *Ibid*, h. 144-145

meniscayakan keberagaman seperti adanya yang mendominasi dan yang didominasi. Pada level keilahian terbuka kemungkinan penyatuan benda dengan nonbenda. Benda yang merupakan wujud mungkin (*mumkin al-wujûd*) adalah realitas yang sama sekali tidak memiliki independensi. Wujud mungkin tidak memiliki kekuasaan, tetapi memiliki kemampuan untuk menerima sehingga keilahian dapat bertajali kepadanya.

Suatu objek pengetahuan ada yang memiliki bentuk sehingga dapat dipersepsi dan tidak memiliki bentuk sehingga tidak dapat dipersepsi. Subjek yang mengetahui juga ada yang memiliki daya persepsi dan ada yang tidak. Suatu objek agar dapat dipersepsikan oleh subjek tentu harus: objeknya memiliki bentuk dan subjeknya memiliki daya persepsi. Tetapi persyaratan ini hanya berlaku bagi pengetahuan perolehan (*hushulî*). Sementara dalam pengetahuan hudhuri (*hudhurî*) tidak meniscayakan bentuk.

Problem pengetahuan muncul ketika membatasi level pengetahuan hanya pada fantasi, penalaran dan imajinasi. Sebenarnya jiwa memiliki tingkatan fakultas lain yang tak berhingga. Melalui fakultas-fakultas yang lebih tinggi itulah yang terbatas berhubungan dengan yang tak terbatas. Melalui fakultas-fakultas yang tak terbatas itu sifat-sifat keilahian yang tak terbatas dapat disematkan kepada yang terbatas.

Pendidikan Islam konvensional menerapkan sistem teologi Al-Asy'ariah sebagai pola pengajaran akidah. Tetapi aliran tersebut memiliki banyak paradoks dalam epistemologinya. Selaku aliran teologi, tentunya aliran tersebut harus mengandalkan rasio. Dan memang ini dipakai sepanjang argumentasi-argumentasi mereka. Tetapi sayangnya, sebagaimana aliran-aliran teologi lainnya, mereka tidak dapat konsisten. Inkonsistensi teologi karena mereka membatasi sesuatu yang tidak terbatas (wahyu) menjadi terbatasi (dalam pemahaman penalaran). Pemahaman itu dijadikan aksioma dan kemudian disusunlah penalaran-penalaran rasional untuk mendukung aksioma. Antar bagian wahyu (ayat) akan muncul banyak model penalaran yang berbeda dalam pembangunan argumentasinya. Karena penalaran rasional memiliki pakem penyusunan yang konsisten sementara antar ayat sebenarnya memiliki kedalaman makna yang tidak terbatas, maka muncullah inkonsistensi. Sebab itulah Ibn 'Arabi mengatakan sebenarnya teologi itu tidak bermanfaat dalam rangka pengenalan seseorang terhadap Tuhannya. Mutakallimin mengingkari hukum dasar logika, yang sebenarnya teologi harus konsisten dengan itu, tetapi konsistensi itu

terpaksa dilanggar karena formula awalnya galat: memasukkan ayat-ayat kitab suci yang sejatinya tidak terbatas ke dalam batas nalar formal, sehingga muncul inkonsistensi antar satu bagian nalar formal dengan bagian formal lain.

Probem lain yang muncul dalam sistem kalam, sebagai sistem yang mengandalkan nalar: mengingkasi salah satu prinsip dasar nalar yakni: dari yang satu hanya muncul satu. Tetapi dalam sistem kalam, dari yang satu muncul yang banyak. Tetapi kalam membuat sistem sifat-sifat Tuhan muncul dari Tuhan yang Esa. Dan Sifat-sifat itu dianggap sebagai sesuatu yang terpisah dari-Nya. Misalnya, benar juka mengatakan keadilan (Yang Maha Adil) sama dengan kekuasaan (Yang Maha Kuasa). Maka tentunya antar sifat itu bukanlah satu. Ibn 'Arabi memberikan solusi dari paradoksal ini dengan menawarkan bahwa sifat-sifat itu adalah nisbah kepada Zat. Karena bila sifat-sifat itu adalah tambahan, maka tetap saja meniscayakannya sebagai kekurangan[174].Tidak benar juga ketika mengatakan bahwa sifat-sifat itu adalah Zat sekaligus bukan Zat tetap saja menuscayakannya sebagai tambahan yang berarti bukan Zat. Bila sifat-sifat itu adalah 'yang lain' bagi Zat, maka sifat-sifat itu tentu tidak sama-sekali bukan Zat dan tidak berguna bagi-Nya. Dalam hal ini, Ibn 'Arabi menawarkan bahwa sifat itu sebenarnya adalah limitasi bagi zat yang tunggal karena sejatinya semua sifat itu hanya semacam aksiden baragam dalam satu substansi. Sayangnya mutakallimin sejak semulah sudah memformat Sifat-sifat sebagai bagian dari sebab dan sifat-sifat ini secara serta-merta dinisbahkan kepada Zat. Dengan itu Zat harus menjadi sebab. Padahal setiap sebab itu bergantung atau butuh kepada sebab. Itu adalah hukum nalar yang seharusnya mutakallimin konsisten dengan landasan ini. Tetapi yang terjadi malah mereka mengklaim bahwa Zat sebagai sebab yang diformat sebagai pencipta tidak membutuhkan akibat yang diformat sebagai makhluk. Di sinilah kegalatan besar dalam penalaran terjadi. Dan inilah sistem konvelsional yang dipakai untuk ilmu akidah dalam sistem pendidikan agama Islam.

Ibn 'Arabi[175] menawarkan, dalam sistem keilahian, menjadikan 'Tuhan' sebagai sebab adalah dimungkinkan. Karena dalam sistem keilahian, 'Tuhan dapat diformulasikan sebagai 'sebab' dan 'makhluk' dapat diformulasikan sebagai akibat. Karena dalam sistem keilahian, dualitas dapat dipersepsikan dan lebih dan kurang, kuat dan lemah atau dualitas format lainnya dapat. Berlaku. Tetapi

[174] *Ibid*, h. 150

[175] Arabi, *Al-Futuhat*, jilid I, h. 153

dalam hal ini perlu ditekankan kembali bahwa keilahian itu tidak sama dengan Zat.

Di atas level khusus ada level khusus atas khusus (*khawas al-khawash).* Level ini membahas tentang penyingkapan-penyingkapan ilahi yang hanya dapat dipelajari oleh mereka yang telah mempelajari level-level sebelumnya. Dalam system konvensional, system ini dapat diadopsi bagi pembelajaran agama Islam pada perguruan tinggi.

C. KESIMPULAN

Tudingan terhadap system pengajaran agama Islam sebagai pemicu munculnya pandangan radikal dan intoleran adalah berdasarkan hasil penelitian ilmiah yang sulit dibantah tanpa argumentasi yang kuat. Tudingan tersebut bukan berdasarkan asumsi semata tetapi berdasarkan survey dan penelitian ilmiah. Sehingga bila ada kalangan Muslim yang tidak sepakat dengan temuan itu, maka hanya akan menjadi bahan tertawaan bila tidak mampu menunjukkan bantahan dalam level yang sama yaitu berdasarkan survey dan penelitian kredibel.

Pola pengajaran Pendidikan agama Islam mengusung system teologi Asy'ariah yang bernuansa ortodok. Pola pemahaman itu melihat semua agama selain Islam dan segala aliran selain alirannya adalah aliran yang sesat. Dengan fondasi pemikiran tensebut, tentunya agama lain dijadikan musuh bagi agama Islam. Sistem doktrin ini membuat orang Islam membenci pemeluk agama lain dan para penganut aliran selain aliran teologi Asy'ariah. Sistem ini sangat berbahaya karena dapat menyulut permusuhan di kalangan masyarakat yang dapat berlanjut pada konfil yang merusak persatuan bangsa.

Ibn 'Arabi membagi empat pola pembelajaran ilmu akidah dalam system *'irfan.* Level pertama adalah level awam dan kalangan mutakallimin. Level kedua adalah penempuh awal jalan spiritual. Level ketiga adalah level kusus. Pada level keempat adalah level khusus di atas khusus. Level terakhir ini hanya dapat dipelajari setelah menenpun semua level di bawahnya. Semua level ini dapat disederhanakan dan inadopsi sebagai system alternative pembelajaran agama Islam di lembaga formal pendidikan agama (konvensional) untuk menghindari potensi radikalisme dalam mempelajari agama Islam. ⟐

SUMBER TULISAN

FILSAFAT ILMU PENGETAHUAN
SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS
(Jurnal At-Ta'dib STAIN Meulaboh, Vol. VII No. 1)

EVALUASI TA'DIB: ANALISA KRITIS PEMIKIRAN
SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS
(Jurnal Al-Ikhtibar IAIN Langsa, Vol. 3 No. 2, 2016)

KONTRIBUSI FILSAFAT ISLAM BAGI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM
(Jurnal Al-Ikhtibar IAIN Langsa, Vol. IV No. 1, 2017)

FALSAFAH PENDIDIKAN ISLAM ALLAMA SIR
MUHAMMAD IQBAL LAHORE
(Jurnal Al-Ikhtibar IAIN Langsa, Vol. III No. 1, 2016)

KONTRIBUSI TEOSOFI TRANSENDENTAL MULLA SADRA BAGI
PENDIDIKAN AGAMA ISLAM
(Jurnal Al-Ikhtibar IAIN Langsa, Vol. V No. 1, 2018)

TEORI GRADASI WUJUD MULLA SADRA SEBAGAI SISTEM
REINTEGRASI ILMU
(Jurnal Al-Ikhtibar IAIN Langsa, Vol. II No. 2, 2015)

'IRFAN **SEBAGAI ALTERNATIF PENDIDIKAN AGAMA ISLAM**
(Jurnal Al-Ikhtibar IAIN Langsa, Vol. 4 No. 2, 2017)

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2002 (Cet.II)

Afifi, A.E., *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, (A.B: Sjahrir Mawi & Nandi Rahman), Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995

Akbarian, Reza, *Trans-Subtantial Motion and Its Philosophical Consequencess* di dalam *Mullâ Sadrâ and Transendent Philosophy; Islam-West Philosophical Dialog*, The Papers presented at The World Congress Mullâ Sadrâ, Teheran: Shadra Islamic Philosophical Institute Publication, May, 1999.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (ed), *Aims and Objectives of Islamic Education*, Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *The Concept of Education in Islam,* ABIM: Kuala Lumpur, 1980

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, [ed], *Aims and Objectivesof Islamic Education*, Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *A Commentary on the Hujjat al-Shiddiq of Nur al-Din al-Raniri,* Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Comments on the Re-Examination of Al-Raniri's Hujjatu'l-Siddiq: A Refutation,,* Kuala Lumpur: Muzium Negara, 1975

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur: UTM Press, 2011

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib*, Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bandung: Mizan 1990

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam dan Filsafat Sains*, (terj. Saiful Muzani) Bandung: Mizan, 1995

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, Islam*: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, ABIM: Kuala Lumpur, 1976

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Konsep Pendidikan Islam*, Bandung: Mizan, ,1996 (cet. VII)

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Preliminary Thought on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education*, Kuala Lumpur: PMIM, 1977

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2001

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *The Nature of Man and Physicology of Human Soul*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1990

Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, (Yogyakarya: Islamika, 2003)

Ali, Muhammad *Islamologi: Dinul Islam* Jakarta: Daarul Kitab 1993,

Al-Kindi, *On First Phylosophy*, (terj. Alfred L. Ivry) Harvard: Harvard University Press, 1974

Al-Walid, Khalid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat,* Jakarta: Sadra Press, 2012

Al-Walid, Khalid, *Tasawuf Mulla Sadra,* Bandung: MPress, 2005

Ambary, Hasan Muarif, Prof. Dr., *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia,* Cet. II, Jakarta: Logos, 2001

Ansori, M. Afif, *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004

Ansori, M. Afif, *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004

Arabi Ibn, *Fusus Al-Hikam*, (Terj. Ahmad Sahidin & Nurjannah Arianti), Yogyakarta: Islamika, 2007

Arabi, Ibn, *Al-Futuhat Al-Makkiyah*, Jilid I, Ter. Mohd. Nur Rosyid, Yogyakatya: Daarul Futuhat, 2016

Arabi, Ibn, *"Catur" Ilahi: Taktik Memenangkan Pergulatan Hidup,* Jakarta: Hikmah, 2003

Armstrong, Karen, *Islam: A Short Story*, diterjemahkan oleh Ira Puspito Rini Yogyakarta: IKON, 2002

Ar-Raniri, Syaikh Nuruddin, *Al-Tibyan fi Ma'rifah Al-Adyan*, Banda Aceh: Pena, 2011

Ar-Razi, *Al-Nafs Wa'lrùh Wa Sharh Quwwauma'*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981

Asy-Syahrastani, *Al-Milal Wa Al-Nihal*, (A.B: Asywadi Syukur) Surabaya: Bina Ilmu, Tt

Azra, Azyumardi, *Histografi Islam Kontemporer*, Jakarta: Gramedia, 2002

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama*, Jakarta: Kencana, 2006

Bakar, Osman, Tauhid dan Sains: Perspektif Islam Tentang Agama dan Sain, terjemah dari Tawhid and Science: Islamic Perspective on Religion and Science *oleh Yuliani Liputo dan M.S. Nasrulloh, Bandung: Pustaka Hidayah, 2008*

Chittick, William C., *Dunia Imajinal Ibnu'Arabi*, Surabaya: Risalah Gusti, 2001

Chittick, William C., *The Self-Discourse of God*, New York: State University of New York Press, 1998

Corbin, Henry, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi* (Terj. Moh. Khozim dan Suhadi) Yogyakarta: LKiS, 2002

Corbin, Henry, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi* (Terj. Moh. Khozim dan Suhadi) Yogyakarta: LKiS, 2002

Dahlan, Abdul Aziz, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*, Padang: IAIN-IB Press, 1999

Daud, Wan Muhammad Nur Wan, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas,* Bandung: Mizan, 2003

Descartes, Rene, *Discourse on Method*, London: J.M. Dent & Sons Ltd, 1960

Dewey, John*, Experience and Education*: *Pendidikan Berbasis Pengalaman*, Jakarta: Teraju, 2004

Drajat, Amroeni, *Kritik Peripatetis,* Yogyakarta: LKiS, 2005,

Drewes, G.W.J. & L.F. Braker, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Dordrecht: Forish Publication Holland, 1986

Eliade, Mircea, *Sakral dan Profan*, (Terj. Nurwanto), Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.

Enver, Ishrat Hasan, *Metafisika Iqbal*, Terjemah: M. Fauzi Arifin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004

Fadli, Abdul Hadi, *Logika Praktis: Teknik bernalar Benar*, Terj. Muhammad Nur Djabir, Jakarta: Sadra Press, 2015

Fathurrahman, Oman, *Ithaf al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, Bandung: Mizan, 2012

Fathurrahman, Oman, *Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad,* Bandung: Mizan, 1999

Foucault, Michael, *The Birth of the Clinic,* London: Routledge, 2003

Freud, Sigmun, *Psikoanalisis Sigmund Freud*, Jakarta: Gramedia 2006

Gadamer, Hans-Georg, *Kebenaran dan Metode,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004

Gharawiyan, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam,* (Terj.Muhammad Nur Djabir), Jakarta: Sadra Press, 2012

Hadi, Abdul, W.M, dan L.K Ara (peny.), *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh,* Jakarta: Lotlaka, 1984

Hadi, Abdul, W.M, *Hermeunetika Sastra Barat dan Timur*, Jakarta: Sadra Press, 2014

Hadi, Abdul, W.M, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeunetika terhadap Karya-karya Ḥamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001

Hadi, Abdul, W.M., *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978

Hadi, Abdul, W.M., *Rumi Sufi dan Penyair*, Bandung: Pustaka, 1995

Hadi, Abdul, W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeunetika terhadap Karya-karya Ḥamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001

Hadiwijono, Harun, Seri Sejarah Filsafat Barat 1, Yogyakarta: Kanisius, 1980

Hasan Noorhaidi, & Irfan Abubakar (eds), *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Demokrasi di Idonesia,* Jakarta: CSRS & UIN Jakarta, 2011

Hasjmy, Ali, *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978

Hasjmy, Ali, *Ruba"i Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1976

Hegel, *Filsafat Sejarah*, Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2002

Hegel, *Nalar dalam Sejarah,* Jakarta: Teraju, 2005

Heideggar, Martin, *Being and Time*, Oxford: Backwell, 1962

Ibn Tufayl, *Haqq Ibn Yaqzan,* Chicago: University og Chicago Press, 2003

Ichwan, Moch Nur, dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam*, Martin van Bruinessen (ed), Singapore: ISEAS, 2013

Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani*, Yogyakarta: Tiara Wicara, 1997

Iqbal, Muhammad, *Metafisika Persia*, Bandung: Mizan 1995

Iqbal, Muhammad, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, Jakarta: Tintamas, 1986

Iqbal, Muhammad, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, Yogyakarta: Jalasutra, 2002

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Selangor Darul Ehsan: Masterpiece Publication, 2006

Iqbal, Muhammad,, *Metafisika Persia*, Bandung: Mizan 1995

Isutzu, Toshihiko, Struktur Metafisika Sabzawari, *diterjemahkah dari* The Fuldamental Structure Sabzawari's Metaphysics *oleh O. Komarudin, Bandung: Pustaka, 2003*

Isutzu, Toshihiko, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, Bandung: Mizan, 2015

Jami, Mawlana Abd ar-Rahman, *Pancaran Ilahi Kaum Sufi*, Yogyakrta: Pustaka Sufi, 2003

Jami, Mawlana Abd ar-Rahman, *Pancaran Ilahi Kaum Sufi*, Yogyakrta: Pustaka Sufi, 2003

Kamaluddin, Laude, M, (ed*) Islamic Civilization*. Semarang: Unissula Press, 2010

Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics that Will be Able to Come Forward as Science,* Indianapolis: HackettPublishing Company, 1988

Kartanegara, Mulyadhi *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam,* Bandung: Mizan, 2003

Kartanegara, Mulyadhi, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik,* Bandung: Arasy, 2005.

Kartanegara, Mulyadhi, Integrasi Ilmu: Sebuah rekonstruksi Holistik, Bandung: Arasy, 2005

Kartangara, Mulyadhi, *Mengislamkan Nalar*, Jakarta: Erlangga, 2007

Kartangara, Mulyadhi, *Nalar Religius*, Jakarta: Erlangga, 2007

Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007

Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, Jakarta; Teraju, 2004

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, Bandung: Mizan, 1991

Labib, Muhsin, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Misbah Yazdi,* Jakarta: Sadra Press, 2011

Lapidus, Ira M., *Sejarah Sosial Ummat Islam,* Bagian III, Jakarta: Rajawali Press, 1997

Latif, Yudi, *Intelijensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelijensia Muslim Indonesia Abad* ke-20, Bandung: Mizan, 2005

Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan*; (Terj. M. Amin Abdullah) Jakarta: Rajawali Press, 1986

Lubis, Akhyar Yusuf, *Teori dan Metodologi: Ilmu Pengetahuan Sosial Budaya Kontemporer,* Jakarta: Rajawali Press, 2014

Lubis, Akhyar Yusuf, *Teori dan Metodologi: Ilmu Pengetahuan Sosial Budaya Kontemporer,* Jakarta: Rajawali Press, 2014

Mahzar, Armahedi, *Revolusi Integralisme Islam*, Bandung: Mizan, 2004

Miswari "Filosofi Komunikasi Spiritualitas: Huruf Sebagai Simbol Ontologi dalam Mistisme Ibn 'Arabî", *Jurnal Al-Hikmah,* Vol. IX No. 14, 2017.

Miswari, "Evaluasi Tadib: Analisa Ktitis pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas", *Jurnal Al-Ikhtibar,* Vol. III No.2, 2016.

Miswari, "Kontribusi Filsafat Islam bagi Pendidikan Agama Islam", *Jurnal Al-Ikhtibar,* Vol. IV No. 1, 2017.

Miswari, "Sufi Sebagai Wakil Tuhan" *Jurnal Al-Hikmah"* Vol. 3 No. 2. 2016

Miswari, *Filsafat Ilmu Pengetahuan Syed Muhmmmad Naquib Al-Attas*, Jurnal At-Ta'dib Vol. VII No. 1, Meulaboh: STAIN Teungku Dirundeng, 2015

Miswari, *Filsafat Terakhir*, Lhokseumawe: Unimal Press, 2016

Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdatut Al-Wujud dalam Asrar Al-'Arifin*, Jakarta: Tesis ICAS-Paramadina, 2014

Miswari, *Teori Gradasi Wujud Mulla Sadra sebagai Sistem Reintegrasi Ilmu*, Jurnal Al-Ikhtibar, Vol. II No. 2, Langsa: IAIN Zawiyah Cot Kala Langsa, 2015

Miswari," *Irfan* Sebagai Alternatif Pendidikan Agama Islam" *Jurnal Al-Ikhtibar,* Vol. IV No. 2, 2017

Miswari,"Falsafah Pendidikan Islam Allama Sir Muhammad Iqbal Lahore", *Jurnal Al-Ikhtibar,* Vol. III No.1, 2016.

Muhammad Nur, *Wahdat al-Wujûd Ibn'Arabî dan Filsafat Wujûd Mulla Sadrâ*, Makassar: Chamran Press, 2012

Mulkan, Abdul Munir, dalam *Begawan Muhammadiyah*, editor: Tanthiwi, Jakarta: PSAP, 2004

Mulyani, *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Hikmah Al-Muta'alliyah*, Tesis, Jakarta: ICAS-Paramadina, 2014.

Musytansyir, Rizal, *Filsafat Analitik*, Jakarta: Rajawali Press, 1987

Mutahhari, Murtadha *Manusia Seutuhnya*, Jakarta: Sadra Press, 2012

Mutahhari, Murtadha. *Manusia dan Alam Semesta: Konsepsi Islam tentang Jaga Raya*, Jakarta: Lentera, 2002.

Muthahhari, Murtadha, *Filsafat Hikmah; Pengantar Pemikiran Sadra*, Diterjemahkan Oleh Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2002.

Najati, Muhammad Utsman, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Bandung: Pustaka Hidayah: 2002

Nasr, Seyyed Hossein, Leaman [eds.], *History of Islamic Philosophy* (Part. I & II) London & New York: Routledge,

Nasr, Seyyed Hossein, Leaman [eds.], *History of Islamic Philosophy* (Part. I & II) London & New York: Routledge,

Nasr, Seyyed Hossein, *The Islamic Intellectial Tradition in Persia*, New Delhi: Exel Books, 1996

Nasr, Seyyed Hossein. (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku kedua,* Bandung, Mizan, 2003.

Nasr, Seyyed Hossein. *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim*, Penerj. Hasti Tarekat, Cet. II. Bandung: Mizan, 1995.

Nasr, Seyyed Hussein, *Sains dan Peradaban Dalam Islam*, Terj. J. Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1997

Nasution, Harun, *Muhammad Abduh dan Teoogi Rasional Mu'tazilah,* Jakarta: UI Press, 2006

Nasution, Harun, *Muhammad Abduh dan Teoogi Rasional Mu'tazilah,* Jakarta: UI Press, 2006

Nata, Abuddin. 2005. *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.

Noer, Kautsar Azhari, Dr. *Ibn'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan,* Jakarta: Paramadina, 1995

Nur, Muhammad *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Sadra*, Makassar: Chamran Press, 2012

Nur, Syaifan, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012

Othman, Ali Issa, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, Bandung: Pustaka, 1981

Ouspensky, Peter Demianovich, *Tertium Organum*, Jakarta: Inisiasi Press, 2005

Parrinder,Geoffrey, *Mysticism in the World's Religions*, Oxford: Oxford University Press, 1976

Peursen, Van, *Menjadi Filsuf,* Terj. Fitra Salam, Yogyakarta: Qalam, 2003

Plato, *Republik,* Yogyakarta: Narasi, 2015

Popper, Karl R., *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, London-New York: Routledge, 2002

PPIM UIN Jakarta, *Api Dalam Sekam: Keberagamaan Gen Z*, Laporan Survey Penelitian, Jakarta: PPIM, 2017

Rahman, Fazlur, *Aviccena's Psychology*, London: Oxford University Press, 1952

Rahman, Fazlur., *Filsafat Shadra*, Penerj. Munir A. Muin dan Ammar Haryono. Bandung: Pustaka, 2000.

Rakhmat, Jalaluddin, *Islam Aktual,* Bandung:Mizan, 1998,

Ridjaluddin, Filsafat Pendidikan Islam, *Jakarta: Pusat Kajian Islam FAI UHAMKA, 2003*

Roqib, Moh. 2009. *Ilmu Pendidikan Islam.* Yogyakarta: LKIS.

Rumi, Jalaluddin, *Yang Mengenal Dirinya Yang Mengenal Tuhannya*, (Terj. Anwar Holid), Bandung: Pustaka Hidayah, 2004

Rumi, Jalaluddin, *Yang Mengenal Dirinya Yang Mengenal Tuhannya*, (Terj. Anwar Holid), Bandung: Pustaka Hidayah, 2004

Russell, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat*, Terj. Sigit Jatmoko, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007

Sadra, Mulla*, al-Hikmah Muta"aliyyah fi al-Ashfar al-'Aaqliyyah al-Arba'ah,* Beirut: *al-Dar al-Kutub*, 2002

Sadra, Mulla*, al-Syawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*, Qom: Moasseseh Bostan-e Ketab, 1388 H

Sadra, Mulla*, al-Syawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*, Qom: Moasseseh Bostan-e Ketab, 1388 H

Sadra, Mulla, *Kearifan Puncak,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. II 2004

Sadra, Mulla, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi*, Jakarta: Sadra Press, 2001

Saiyidain, K.G, *Percian Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, Bandung: CV Diponogero, 1981

Schoun, Fritjof, *Islam dan Filsafat Perenial*, Cet. III, Penerjemah: Rahmi Astuti, Bandung: Mizan, 1995.

Schoun, Fritjof, *Islam dan Filsafat Perenial,* Bandung: Mizan, 1995

Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat.* Bandung: Mizan, 2013.

Shihab, Quraish, *Menyingkap Tabir Ilahi,* Jakarta: Lentera Hati, 2004

Strarhern, Paul, *90 Menit Bersama Nietzsche*, Jakarta: Erlangga, 2001

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu,* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990

Tanthowi, (ed.) *Begawan Muhammadiyah,* Jakarta: PSAP, 2005.

Thabattaba'i, Allama Sayyid Hussain, *Bidayatul Hikmah*, Jakarta: ICAS, 2001

Thabattaba'i, Muhammad Hussein, *Bidayat al-Hkmah,* Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islamiy, 1382H

Tim Pengembangan Ilmu Pendidikan FIP-UPI. 2007. *Ilmu dan Aplikasi Pendidikan: Bag. III Pendidikan Disiplin Ilmu.* Jakarta: Grafindo.

Triono, Bambang *dotDigitalSpiritual: Penegakan Sendi Dinul Haq*, Jember: Cerdas Ulet Kreatif, Tt

Wijaya, Teuku Safir Iskandar *Falsafah Kalam*, Lhokseumawe: Nadya Foundation, 2003

Yazdi, Mehdi Haeri, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Illuminasionis dalam Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003

Yazdi, Mehdi Haeri, *The Principles of Epistemology in Islamic Phlosophy: Knowledge by Presence*, Albany: State University of New York Press, 1992

Yazdi, Muhammad Taqi Misbah, *Buku Daras Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003

Ziai, Hossein *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi*, Jakarta: Sadra Press, 2012

RIWAYAT PENULIS

Nama	:	Miswari
Tempat/Tanggal Lahir	:	Paya Cut, Bireuen/ 12 September 1986
Jenis Kelamin	:	Laki-laki
Asal Institusi	:	IAIN Langsa
Alamt Institusi	:	Jl. Meurandeh, Meurandeh, Kota Langsa, Aceh
Alamat Rumah	:	Samakurok, Tanah Jambo Aye, Aceh Utara
Alamat E-mail	:	miswari@iainlangsa.ac.id
No. Hp	:	085260649068 / 08115702647

Education Background

No.	Jenjang	Institusi	Tahun Lulus	Indeks Prestasi	Konsentrasi
1	MIN	MIN 1 Bireuen	1998		
2	MTs	MTsN Bireuen	2001		
3	STM	Pulo Brayan Darat-Teladan Medan	2004		Mekanik Otomotif
4	S1	Universitas Abulyatama	2010	Baik Sekali	Bahasa Inggris
5	S2	ICAS-Universitas Paramadina	2014	Baik Sekali	Filsafat Islam

Academic Working Experiences

No.	Instansi	Jabatan	Dari Tahun	Sampai Tahun	Keterangan
1	IAIN LANGSA	Dosen	2017	-	Dosen Tetap PNS

Professional Experiences

No	Nama Organisasi	Jabatan	Waktu
1	Pelajar Islam Indonesia (PII) Bireuen	Departemen Dakwah	2003-2004

2	Pelajar Islam Indonesia (PII) Aceh	Kabid Eksternal	2004 s.d. 2006
3	Pelajar Islam Indonesia (PII) Aceh	Ka. Staff Administrasi	2006 s.d. 2008
4	Pengurus Besar Pelajar Islam Indonesia (PII)	Kabid Eksternal	2010 s.d. 2012
5	Pengurus Besar Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII)	Koordinator Sumatera	2014 s.d. 2017
6	Pelajar Islam Indonesia (PII) Aceh	Ketua Dewan Ta'dib	2016 s.d. 2018
7	Perhimpunan Keluarga Besar PII Aceh Utara	Anggota	2016 s.d. 2018

Seminars, Conferences, Trainings, and Scholarly Presentations

No.	Tahun	Jenis Pelatihan	Sebagai	Instansi Pelaksana	Tempat
1	2017	Pelatihan Penulisan Jurnal Internasional Bereputasi	Peserta	PPIM UIN Jakarta	UIN Jakarta

Publications

Buku

No	Judul	Tahun	Penerbit	ISBN
1	Garudaku Tangguh	2011	PII Press	978-602-99420-1-9
2	Islam Bukan Teroris	2011	PII Press	978-602-99420-0-2
3	Filsafat Terakhir	2016	Unimal Press	602137355-3

Jurnal

No	Edisi	Tahun	Judul Artikel	Penerbit
1	Vol. VII No. 1	2015	Filsafat ilmu Pengetahuan Syed Muhammad Naquib Al-Attas	Jurnal At-Ta'dib STAIN Meulaboh
2	Vol. II No. 2	2015	Teori Gradasi Wujud Mulla Sadra sebagai Sistem Reintegrasi Ilmu	Jurnal Al-Ikhtibar IAIN Langsa
3	Vol. IX No. 1	2016	Postmodernisme sebagai Sofisme: Studi Kritis Humaniora, Epistemologi dan Sains Pasca Modern	Jurnal At-Tafkir IAIN Langsa
4	Vol. III No.1	2016	Falsafah Pendidikan Islam Allama Sir Muhammad Iqbal Lahore	Jurnal Al-Ikhtibar IAIN Langsa
5	Vol. II No. 2	2016	Nasib Filsafat di Tangan Bahasa: Evaluasi Kritis Filsafat Analitik, Strukturalisme dan Dekonstruksi	Jurnal JL3T, Pusat Bahasa IAIN Langsa
6	Vol. VII No. 2	2016	Peran pelajar dalam Menjaga Integritas Bangsa: Trikomitmen PII sebagai Inspirasi dedikasi bagi Bangsa	Jurnal At-Tarbawi IAIN Langsa
7	Vol. VII No. 13	2016	Sufi Sebagai Wakil Tuhan: Analisa Analogi Hamzah Fansuri Sebagai Sarana Komunikasi Informasi Dari Tuhan	Jurnal Al-Hikmah IAIN Langsa
8	Vol. 1 No. 2	2016	Filosofi Ekonomi Aceh: Kontribusi Hadih Maja bagi Ilmu Ekonomi Islam	Jurnal Investasi Islam IAIN Langsa
9	Vol. 3 No. 2	2016	Evaluasi Tadib: Analisa Ktitis pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas	Jurnal Al-Ikhtibar IAIN Langsa
10	Vol. IX No. 14	2017	Filosofi Komunikasi Spiritualitas: Huruf Sebagai Simbol Ontologi dalam Mistisme Ibn 'Arabî	Jurnal Al-Hikmah IAIN Langsa

11	Vo. 10 No. 1	2017	Kesadaran Eksistensial: *Wahdat Al-Wujûd* Hamzah Fansûrî Sebagai Landasan Islam Nusantara	Jurnal At-Tafkir IAIN Langsa
12	Vol. IV No. 1	2017	Kontribusi Filsafat Islam bagi Pendidikan Agama Islam	Jurnal Al-Ikhtibar IAIN Langsa
13	Vol. 2 No. 1	2017	Islam Agama Teror: Analisis Pembingkaian Berita Media Online Kompas.com dalam Kasus Charlie Hebdo.	Jurnal Al-Balagh IAIN Surakarta
14	Vol. 4 No. 2	2017	*'Irfan* Sebagai Alternatif Pendidikan Agama Islam	Jurnal Al-Ikhtibar IAIN Langsa
15	Vol 27 No. 2	2017	Rekonstruksi Identitas Konflik Kesultanan Peureulak	Jurnal Paramita, Unes Semarang

Proceedings

No	Terbitan/Tanggal	Tahun	Judul Artikel	Penerbit
1	1/27-01-2017	2015	Perempuan Lahir Batin: Feminisme dalam Tinjauan Eksoterisme dan Esoterisme Islam	ARICIS PROCEEDINGS, UIN Ar-Raniry Banda Aceh

Sepanjang sejarah intelektualitas Islam abad ke-20, telah banyak gagasan-gagasan epistemology yang dirancang oleh para pemikir Muslim. Mereka juga merespon dengan baik perkembangan-perkembangan epistemologi Barat yang dapat disimpulkan mengandung banyak kekurangan karena perangkat epistemologi mereka sangat miskin. Muhammad Abduh dan Sayyid Ahmad Khan memprakarsai sistem kritik atas perkembangan epistemologi Barat dengan menyaring secara ketat pemikiran-pemikiran mereka. Usaha yang tidak jauh berbeda juga dilakukan Muhammad Iqbal. Pemikir asal Pakistan ini mengkritik gagasan-gagasan para pemikir Barat yang dikiranya kurang tepat dan mengapresiasi sisi-sisi yang dianggap bermanfaat dan dielaborasi sedalam sebuah sistem epistemologi yang ideal bagi kaum Muslim. Murtadha Muthaharri mengkritik sistem realisme Barat yang dililainya menciderai hakikat kemanusiaan. Di samping kritik epistemologis, para pemikir Muslim abad ke-20 juga merespon bidang-bidang khusus keilmuan yang berparadigma Barat. Sekalipun memiliki sistem yang berbeda, secara umum mereka sepakat bahwa sistem epistemology Barat hanya mengandalkan empirik dan rasio sehingga sistem epistemology mereka sangat lemah. Di samping itu para pemikir Muslim sepakat untuk membangun sebuah sistem epistemologi yang kokoh dengan menjadikan intuisi ruhani (Al-Qur'an, Hadits dan intuisi sufi terpercaya) sebagai landasan utama dengan tetap mempertimbangkan indera dan nalar untuk membangun sebuah sistem epistemologi yang kokoh.

Syad Muhammad Naquib Al-Attas adalah salah seorang dari pemikir Muslim yang sistem epistemologinya layak mendapat perhatian luas karena berhasis membangun sebuah perangkat keilmuan yang sistematis dan kokoh berlandaskan keseriusan dan analisa mendalam. Tulisan ini ingin mengkaji sistem epistemologi yang digagas Al-Attas yang diawali dengan analisa sumber utama fondasi epistemologisnya yakni Al-Qur'an. Di bagian akhir, penulis ingin mengemukakan gambaran aplikasi sistem epistemologi Al-Attas dalam segmen-segmen sakral yakni sains, pendidikan dan etika.

UNIMAL PRESS